kampfplatz

cilt 1 sayı 3 Haziran 2013 15TL

felsefe bir kavga alanıdır

Kuram Polemik Biyopolitika Söyleşi 1 Film 3 Yorum Medya Kitap Eleştirisi Minör Temaslar

Dile Gelmez Hakikatin Öznesi

Biri "Demokrasi" mi Dedi

Cameron McCarthy ile Söyleşi

1 Film 3 Yorum: Tepenin Ardı

Şefkat Tepe: Önemsizin Önemi

"Çalınan Mektup"un İadesi

kampfplatz

kampfplatz
Dört ayda bir çıkan ortak kitap.

Cilt 1 • Sayı 3
Haziran 2013

Sekretarya:
Bora Erdağı - Utku Özmakas

Üçüncü Sayı Editörleri:
Soner Torlak - Taner Yelkenci

Yayın Kurulu:
Aydın Gelmez, Abdurrahman Aydın, Bora Erdağı, Çağla Karabağ, Doğan Barış Kılınç, Ebubekir Aykut, Elifhan Köse, Emek Çaylı Rahte, Emre Ergüven, Emre Koyuncu, Ergin Bulut, Ersin Vedat Elgür, Eylem Yenisoy Şahin, Gülden Özcan, Gülsüm Depeli, Hande Malgaç, Hülya Doğan, Kansu Yıldırım, Kazım Cihan Can, Kemal Özdil, Mehmet Evren Dinçer, Muammer Kaymak, Murat Afşar, Nagehan Tokdoğan, Nurçin İleri, Onur Kartal, Önder Kulak, Özge Yüksel, Savaş Ergül, Sevgi Doğan, Soner Torlak, Şafak Altan, Taner Yelkenci, Utku Özmakas, Yasin Karaman, Yüksel Tarım

1. Baskı: Haziran 2013, Ankara.
ISBN: 978-605-4657-45-2
Phoenix Yayınevi
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1. Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 419 97 81 pbx • Faks: 0 312 4219 16 11
Baskı: Desen Ofset A.Ş.
Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sok. No: 2 Çankaya/Ankara Tel: 0 312 496 43 43
Dağıtım: Ekinoks Yayın Dağıtım
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1 Kızılay/Ankara

Logo ve Kapak Tasarım: Nadir Çakır

Tasarım: Can Kaya

İletişim Adresi:
kampfplatzdergisi@gmail.com | kampfplatz.blogspot.com

Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. • *kampfplatz*'a gönderilen yazıların telifi yazarı tarafından *kampfplatz*'a bırakılmış kabul edilir ve gönderilen yazılar iade edilmez. • *kampfplatz*'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı editörlerin uygun gördüğü üç yayın kurulu üyesinin raporuna bağlıdır. • *kampfplatz* yılda üç sayı olarak yayımlanır. • Dördüncü sayı için yazıların son gönderilme tarihi 1 Ağustos 2013'tür.

kampfplatz

Ardından 5

Taner İçin 9
Bora Erdağı

Editörden 11

Kuram

Seçmen, Seçilen ve Temsil: Biri "Demokrasi" mi Dedi? 17
Önder Kulak

Dile Gelmez Hakikatin Öznesi: Jacques Lacan ve Alain Badiou 37
Eylem Yenisoy Şahin

Marksist Devlet Tartışmalarına Althusseryen Bir Not: "Devletin Sert Çekirdeği" 61
Kansu Yıldırım

Sınıf ve Psikoloji İlişkisini Yeniden Kurmak 89
Baran Gürsel

Hukuk Üzerine Bazı Düşünceler 109
Aleksandr Grigoryeviç Gojbarg

Polemik

"Çalınan Mektup"un İadesi: Öcalan'ın Siyaset Stratejisi 117
Cenk Ertan

***Şefkat Tepe:* Önemsizin Önemi** 143
Özgür Deniz

Biyopolitika

155 **Beden Olasılıkları: İç Denetim ve Risk Yönetimi**
Kazım Cihan Can

165 **Yaşamı Savunmak: Kürtaj Tartışmaları Üzerine Kısa Bir Değini**
Emre Koyuncu

Söyleşi

195 **Cameron McCarthy**
Ergin Bulut ve Bora Erdağı

Bir Film Üç Yorum: Tepenin Ardı

205 **Politika, Alegori, Sinema**
Büşra Özcan ve Bora Erdağı

225 **Kötü Hava, Taklit ve Kirli Eller**
Utku Özmakas

245 ***Tepenin Ardı:* Sürüyle Birlikte**
Nurçin İleri ve U. Ceren Ünlü

Medya

263 **Türkiye'de Popüler Dizilerden Adalet Manzaraları**
Mehmet Ertan

Kitap Eleştirisi

277 **Gramsci'nin Dönüşü ya da Marksist Felsefi Araştırma Programının Ana Hatları**
Ebubekir Aykut

287 ***Minör Temaslar***

Nagehan Tokdoğan, Yasin Karaman, Aydın Gelmez, Ersin Vedat Elgür, Savaş Ergül, Utku Özmakas, Soner Torlak

ARDINDAN

kampfplatz

Taner Yelkenci'nin düşünsel macerasına ve kendini dönüştürme cesaretine şahit olmak, heyecan verici olduğu kadar eğitici bir deneyim olarak dostlarının yüreklerine, tarihlerine kazındı. Üniversite yıllarında siyaset biliminden felsefeye kırdığı dümen, uzun yıllar kapalı kapılar ardında süregiden incelmiş bir hakikat arayışı olarak kendini göstermişti. Bu döneme şahit olanlar, çevresine mesafeli bir Taner'i hatırlayacaklardır.

İlk önceleri Frankfurt Okulu'nun eleştirel yapısından etkilenerek *Max Horkheimer ve Herbert Marcuse'da Akıl-Toplum İlişkisi*'ni[1] sorguladığı bir tez yazdı. Tezinde özellikle özgürlük ve bireysellik arayışları karşısında toplumsal değişimin yapısal ve geleneksel niteliklerinin nasıl işlediğini anlamaya çalıştı. Daha sonra yapısalcılık, Neo-Marksizm ve biyopolitika okumalarının etkisinde kültür, devlet, ideoloji ve iktidar konularına felsefi bir yakınlık duymaya başladı. Söz konusu bağlam, onu merkezde Spinoza'nın olduğu, Hegel'le bağları koparılmış bir Marx okumasına ve Althusser'e yöneltti.[2] Doktora tezini burada inşa etmeye karar verdi. Doktora tezini hazırladığı süreçte çevresindeki insanlarla entelektüel ve politik anlamda ilişkisinin arttığı aşikâr. Bu etkileşimin, zorunlu olarak düşüncelerin yeniden sorgulanmasına neden olduğu söylenebilir. Zira bu dönüşümün etkisini, *Teorik Antihümanizm ve İdeoloji*[3]

[1] Taner Yelkenci, *Max Horkheimer ve Herbert Marcuse'da Akıl-Toplum İlişkisi*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.

[2] Taner Yelkenci ve Savaş Ergül, *felsefelogos*'un Spinoza özel sayısına birlikte editörlük yapmışlardı. Her iki yazar da *felsefelogos* yayın kurulundan derginin yayın politikasına karşı "disiplinsizlik gösterdikleri" iddiasıyla uzaklaştırıldılar. Yelkenci sayıya şu telif yazı ile katkı sunmuştu: "Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi", *felsefelogos*, sayı: 40, 2011, s. 61-77.

[3] Taner Yelkenci, *Teorik Antihümanizm ve İdeoloji*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2010.

başlıklı doktora tezinde görmek mümkün: Dikkat çekici bir şekilde, tezinde Spinoza'ya çok az göndermede bulunmakta. Ayrıca tezin "Teorik Hümanizm" başlıklı ilk bölümü detaylı Kant ve Hegel incelemelerini barındırmakta. Bu, hakkı verilmiş bir eleştirel tavır olarak görülmelidir.

Doktora tezinin ardından yayımladığı "Louis Althusser'in Materyalist İdeoloji Teorisi"[4] başlıklı makalesi, Althusser düşüncesiyle, tabiri caizse, yollarını ayırdığı metin olarak öne çıkar. Makale Althusser'deki politik özne sorunundan kaynaklanan teori ve pratik arasındaki uyumsuzluğa dikkat çeker. İşçi hareketi içinde öne çıkan kalıplaşmış davranışlar, özdeşleşmeler, ritüeller ve taklitlerin gerçekliğini savunur. Bu dönemin sonraki verimlerinden biri de *Siyasete Felsefi Yaklaşımlar (Marx'tan Bugüne)* adlı derleme kitaba "Louis Althusser'in Siyaset Felsefesi"[5] başlıklı makale ile sunduğu katkıdır.

Daha sonraki çalışmalarına bakıldığında, ideoloji tartışmasını geride bırakıp doktora döneminde okumalarına başladığı devlet ve hukuk tartışmalarına odaklandığı görülür. "Liberalizm ve Demokrasi"[6] ve "Devlet Mantığı"[7] başlıklı çalışmaları, devlet üzerine Marksist birer inceleme olarak öne çıkar. Bu çalışmaların temel olarak, V. I. Lenin ve Carl Schmitt'ten beslendiğini gözden kaçırmamak gerekir. Taner Yelkenci, başta Schmitt ve Hans Kelsen olmak üzere muhafazakâr pozitif hukuk teorisyenlerinin anayasa ve iktidar üzerine yazdıklarının olağanüstü açıklayıcı, hatta yer yer tartışma kaldırmaz olduğunu düşünmekteydi. Onlara bu gücü verenin pratik ile doğrudan ilişki içinde olmaları, yani yasa yapıcı olmaları olduğunu sıklıkla dile getirirdi. Ne var ki, muhafazakâr bir zeminden hareket etmeleri ve geleneksel siyaset felsefesinin dilinden, yani içeriden, bir eleştiriyi soğurma potansiyellerinin yüksek olması dolayısıyla, bu düşünürlere çekince ile yaklaşmak gerektiğini de düşünürdü. Özellikle Marksist düşüncenin son dönemde teorik olarak Schmitt'in çözümlemelerine çok fazla bel bağlıyor olmasının sorgulanması gerektiğini düşünüyordu. Bu çekincelerin izleri *kampfplatz*'ın ilk sayısında yayımladığımız "Dev-

[4] Taner Yelkenci, "Louis Althusser'in Materyalist İdeoloji Teorisi", *Baykuş Felsefe Yazıları*, sayı: 7, 2011, s. 87-110.

[5] Taner Yelkenci, "Louis Althusser'in Siyaset Felsefesi", *Siyasete Felsefi Yaklaşımlar (Marx'tan Bugüne)* içinde, (ed. Kurtul Gülenç – Ahu Tuncel), Ankara: İmge Kitabevi, (yayın aşamasında).

[6] Taner Yelkenci, "Liberalizm ve Demokrasi", *felsefelogos*, sayı: 41, 2011, s. 203-207.

[7] Taner Yelkenci, "Devlet Mantığı", *felsefelogos*, sayı: 42, 2011, s. 113-119.

let ve Anayasal İktidar"[8] başlıklı yazıda hissedilir.

Bu tespitler, onu, Lenin, Sovyet Hukukçular ve proletarya diktatörlüğü üzerine oldukça detaylı incelemelere yöneltti. Başta Paşukanis'in meta mübadele teorisi olmak üzere dönemin Marksist hukuk tartışmalarının alternatif bir teorik pozisyonu sağladığını düşünmekteydi. Bunun nedenini, söz konusu hukukçuların pratik ile doğrudan ilişki içinde olmaları olarak görmekteydi. Ayrıca proletarya diktatörlüğü deneyimine benzersiz bir olanak olarak yaklaşıyordu. *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi*[9] başlıklı derlemesinin temel odaklarının bu hususlar olduğu aşikâr. Öyle ki, aynı derlemede yayınlanan "Marksist-Leninist Devlet Teorisi"[10] başlıklı yazısı proletarya diktatörlüğünün ne olduğu üzerine detaylı bir çalışma olarak öne çıkar.

Taner Yelkenci'nin son çalışmalarında "tarih, sınıf mücadelesi ve örgütlülük" ifadeleri adeta tartıştığı tüm kavramları ele geçirip onları yeniden düzenler. Ömrü vefa etseydi yakın çevresindeki dostlarıyla *Marksist Siyaset Teorisi* başlıklı bir derlemeyi seneye tamamlayacaktı. Bu derlemeye hazırlık babında genel kamu hukukçularının metinlerini okumakla meşguldü. Ayrıca okumakta olduğunuz *kampfplatz*'ın üçüncü sayısının editörlüğünü Soner Torlak'la birlikte üstlenmişlerdi. Çıkacak sayıya editörlük faaliyetine ek olarak devlet ve hukuk tartışmalarına ortodoks bir katkı oluşturmak amacıyla bir çeviri hazırlamıştı.[11]

Taner, kendisini sadece akademiyle sınırlandıran biri değildi. Akademi dışında sendika ve dernek faaliyetlerine de katıldı. Özellikle son yıllarda, etkin olarak, üyesi de olduğu Kocaeli Kültür Kolektifi Derneği'nin çalışmalarına katıldı. Dernek için "Devletin Hukuku" başlıklı bir atölye açtı. Dernek'in dönemlik panel dizilerinden birkaçında oturum yönetti ve dernek üyesi olarak elinden geldiğince kamusal faaliyetlerin takipçisi oldu. Bu yıl için de Çağdaş Hukukçular ile başka bir atölye planlamaktaydı. Aynı minvalde, kurucu üyelerinden olduğu *kampfplatz* dergisinin kuvveden fiile geçmesi, çalışma şevkini

[8] Taner Yelkenci, "Devlet ve Anayasal İktidar", *kampfplatz*, cilt: 1, sayı: 1, 2012, s. 29-51.

[9] Taner Yelkenci, *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi*, (Editör), Ankara: NotaBene Yayıncılık, 2013.

[10] Taner Yelkenci, "Marksist-Leninist Devlet Teorisi", *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi* içinde, (Ed.) Taner Yelkenci, Ankara: NotaBene Yayıncılık, 2013, s. 85-113.

[11] Aleksandr Grigoryeviç Gojbarg,"Hukuk Üzerine Bazı Düşünceler", çev. Taner Yelkenci, *kampfplatz*, cilt: 1, sayı: 3, 2013.

bir kat daha artırmış, neler yapılabileceğine dair heyecanlı bir çalışma içine girmişti. Gereksiz ve fikirsiz akademik eskizlerden, yazılardan sıtkı sıyrılan herkes gibi, o da çok sesli, tutkulu ve demokratik işleyişi olan bu dergiyi ve iddialarını benimsedi. Başından beri yayın kurulu üyeliğini üstlendi. *kampfplatz*'ın sadece bir dergi değil, bir kuşağın birlikte iş yapma mecrası olmasını istiyordu.

Son olarak, yüksek lisans öğrenimi sırasında hocası olan Uluğ Nutku'ya ve onun çalışmalarına duyduğu şükranlarını sunmak için bir makale kaleme aldı ve yayımladı.[12] Kişiler hakkında düşünmek ve yazmak, Taner'in nadir olarak yaptığı bir şeydi, ama Nutku'nun inceliği için böyle bir girişimi gerçekleştirdiğini ifade etmişti. Ayrıca "yetmez ama evet"çilerin ve "liberal sol"un teslimiyetçiliğinin ve sinizminin yaygınlaşan etkisine karşı "Demokrasi Metafiziği"[13] adlı bir yazı yazmıştı. Bu minvaldeki yazılarını sürdürmek niyetindeydi; fakat demagojiden öteye geçmeyen cevabi yazılar karşısında yazının hükmünün değersizleştiğine inandı ve onun yerine kitap ile dergilere yöneldi.

Taner, yalnızca bizim dostumuz, yoldaşımız, yayın kurulu üyemiz değil, aynı zamanda pek çok dostluk biriktirmiş; sükûtunu bir ders gibi yaşamış; az güldüğünden olsa gerek dünyanın en güzel gülüşlerinden birini yanından eksik etmemiş; eşi Derya'nın ve çocukları Kaan ile Deniz'in sevgisini hep yüreğinde taşımıştı.

Önümüzdeki seneler için yalnız veya pek çok kişiyle birlikte yapmak istediği kimi çalışmaların ayrıntılı bir dökümünü çıkarmıştı bile. Bilhassa, Türkiye'de felsefe alanındaki devlet ve hukuk tartışmalarına dair literatür yoksulluğunun kabul edilemez olduğunu düşünmekteydi. Derlediği kitap, uzun soluklu bu çalışmanın sadece ilk ürünüydü. Ama pek çok başlangıç gibi, bu da "kel kader"in oyunuyla yarım kaldı. Yarım kalanlardan biri de, editörlerinden biri olduğu bu sayının kendisi oldu. İyi bir felsefeciyi, Marksisti, yoldaşımızı ve dostumuzu kaybettik. Toprağı bol olsun.

Hep özlemle ve sevgiyle...

[12] Taner Yelkenci ve Bora Erdağı, "Uluğ Nutku: Logos'un Peşinde Sarhoş Gemi", *felsefelogos*, sayı: 42, 2011, s. 143-156.

[13] Taner Yelkenci, "Demokrasi Metafiziği", *Radikal 2*, 18.03.2012, http://www.radikal.com.tr/radikal2/demokrasi_metafizigi-1082295.

TANER İÇİN

BORA ERDAĞI

"Taşra insanı ihtiyatlı, mücadele insanı tutkulu olur. Düşündükçe fark ediyorum ki, insanımız ve ben ne kadar çok taşralıyız, ne kadar az mücadeleciyiz. Artık ihtiyatı elden bırakmamız gerek. İnandığımız şeylere yaklaşmak ve paylaştıkça artan güzellikleri bir zamanın içinde büyütmeyi öğrenmemiz gerek. Ben tarafımı değiştirmem gerektiğini yolun yarısını geçtikten sonra gördüm. Bugün, birkaç yıl öncesine göre çok daha fazla gördüklerimin etkisindeyim. Mücadeleye ilişkin daha tarafgirim. Dostluğa, yoldaşlığa ve örgütlü hayata her şeye rağmen inancım artıyor. Kocaeli Kültür Kolektifi Derneği ve *kampfplatz* Dergisi ile kurduğum gönül bağının temelinde inancımdaki bu artışın yeri var. Fakat benim bireysel değişimimin altında sadece bunlar yok. Her şeyden önce Türkiye devrimci hareketleri ve Kürt hareketinin onaylamadığım onca yönüne rağmen, dirençli ve umutlu başkaldırısını anlamaya ve içime sindirmeye çalışmamın da yeri var. Artık elbette daha az ihtiyatlı ve daha çok açık sözlü olmaya çalışıyorum. *Komünist Manifesto*'da dendiği gibi, 'Komünistler, görüş ve niyetlerini gizlemeyi reddederler.' Ben de, başıma gelen en güzel belalardan biri olarak seninle, dostlarımla ve yoldaşlarımla birlikte gizlenmeyi artık daha fazla reddediyorum ve haksızlığa karşı direnen Türkiye devrimci hareketlerinin ve entelektüel kuşağının bir parçası olmayı umuyorum."

Taner, hakikaten birkaç yıldan beridir üç aşağı beş yukarı durmadan ihtiyatlı ve doğal olarak hesapçı insanlardan uzaklaşmaya çalışıyordu. Dostluğun ve yoldaşlığın yaşama yazgılı üretkenliğine katılmak için bilindik insan olmaktan sıyrılıyordu. Hatayı, yanlışı, eksikliği, fazlalılığı, yamukluğu, acemiliği, komik olmayı artık neredeyse hiç önemsemiyordu; tek önemsediği şey, tutkulu bir şekilde kendini yaratmak isteyen arkadaşları ve onların yaşamlarıydı. Sanırım bu yüzden bütün yakınları ondaki bu değişime ve olgunlaşmaya

kolay ayak uydurdular. Onu anlamaya ve hak vermeye, hatta kimileri onunla birlikte dönüşmeye başladı. Taner'in bu değişiminin yarattığı haleyi çok etkileyici bulduğum için onu hep kızdırarak yoldan çıkarmaya çalıştım. Taner'e "Sen benim ağabeyimsin, hep öyle kalacaksın. Kendi kendine başımıza iş çıkarma, ağır ağabey rollerini hafifletmeyi bırak" derdim. O da bana "Zaten ne olsam, ne yapsam, senin gözünde hep aynı kalmaktan kurtulamayacağım. En çok da bundan korkuyorum. Bana ne kadar bağırsan, küfretsen, kızsan sendeki, Savaş'taki, Ersin'deki, Sevgi'deki ve diğer arkadaşlardaki direnci gördükçe doğru şeylere bağlandığımı daha çok hissediyorum" derdi. Ne mutlu bize ki, ne sözümüze yenilen ne de yaşamımıza sırt dönen bir dost kazanmışız.

Ne mutlu sana hoş sedadan daha ağır olmayan insan!..

Seni özlüyoruz...

EDİTÖRDEN

Merhaba...

Bu "merhaba"da sayı editörü olarak Taner Yelkenci'nin de sesi çınlayacaktı. Tam da bu yazının yazılacağı gün, Taner Ağabey'imizi, yoldaşımızı kaybettik. Bu sayının yayına hazırlanması için gecesiyle gündüzüyle çalışan Taner Ağabey'in, sayının basılı halini görememiş olması başlı başına acı verici olsa da, tek tesellimiz bize verdiği "işleri" eksiksiz yapabilmek olacak.

* * *

"Yeryüzünde kaos var - işler yolunda!" Mao'nun bu sözleri bugünleri yeterince iyi anlatıyor. "Gezi isyanı" kent mekânını yeniden ele geçirmek yoluyla insanların kendi tercihlerini yapma ve kendi kaderini tayin etme iradelerini beyan etti. Liberal-muhafazakâr tarihsel uzlaşmanın ve toplum mühendisliğinin ortasından çatladığını söylemek abartılı olmayacaktır. Ortasından çatlayan şey, diliyle, şiddetiyle, rızasıyla, hegemonyanın ta kendisidir. İktidar uzun zamandır her yönüyle hayatı hedef alıyordu, nihayet bugün hayat iktidara direniş oluyor!

Öte yandan Taksim Meydanı'nı önemli kılan nedir? Egemenler, mekânları kendi suretlerinde yeniden kurabilmek adına her türden ideolojik aygıt ve zor aygıtını seferber etmiş haldeler. Kent mekânlarında olağanüstü halin olağanlaştığı, "kentsel dönüşüm" adı altında gerçekleştirilen "yaratıcı yıkım"a karşı her türlü direnişin bir terörist faaliyet olarak görüldüğü ve buna uygun yasal zeminin de kurulduğu bu uğrakta, mekânı tutmak, giderek bir hayat memat meselesi haline geliyordu.

Her türlü özgürlük ve kamusallık fikrinden alabildiğine korkan bu ahir za-

man Faustlarına karşı direnmek, gündelik hayatta kalma stratejilerinin hızla politikleştiği kaygan ama verimli topraklar da yaratıyordu. Nihayet, bu verimli topraklarda hasada başlandı. Bu satırlar yazılırken, Gezi Parkı'ndaki isyan ikinci haftasını doldurmuş, binlerce polis sabah erken saatlerde Taksim Meydanı'nı "pankartları kaldırmak" bahanesiyle işgal etmişti ve direniş devam ediyordu. Bir sonraki sayıda, artık kurtarılmış kent mekanlarındaki özyönetim deneyimlerini tartışır hale gelmek umuduyla..

* * *

Bu topraklarda yine bir "savaş ve barış" hali var. Gündelik hayattaki her türden karşı çıkma pratiğinin kriminalleştirilmesi bir yanıyla süregiderken, diğer yandan "devlet", "barış" istiyor. Bu barış isteminin, sistemin yapısal bir dönüşümüne karşılık gelecek bir sürecin adım adım inşasından ziyade, "düşman"ı mecburen muhatap alan, bir elinde gül diğerinde kılıç bulunan bir Leviathan tablosu olduğu, en azından gören gözler için aşikâr. "Barış süreci" ile eşzamanlı yürüyen biçimde, polisin müdahale alanlarının her anlamda genişlediği ve "sokağa çıkan" ve politik olarak özneleşmeye çalışan her kişiye ısrarla ölçüsüz şiddet uygulandığı bir durumun olağanlaşması da bunun açık göstergesi.

Öte yandan bu topraklarda akan kan, en azından yakın vadede, pek duracak gibi görünmüyor. Katliamların rahmi devletler, ebesi egemenlerdir. Bir yandan Roboski'den Reyhanlı'ya kitlesel katliamlara yeniden alışırken, alışmayanların payına ise biber gazı, TOMA, panzer, dayak ve işkence düşeceği ortada. Yine de yeni politik direnç noktaları bulabilmek ve kolektif kurucu öznellikleri filizlendirebilmek adına pek çok olanağa da sahibiz. Güvenlik söyleminin, "haklı" savaşların, cezaevlerinin ve devlet şiddetinin karşısına çıkabilmek adına belli ki yegâne sermayemiz "öfke" oluyor. Žižek'in de dediği gibi, mesele de "bu öfke sermayelerini ortak yatırımlara çevirebilmek" değil midir?

kampfplatz, üçüncü sayısıyla "felsefe bir kavga alanıdır" diyerek çıktığı yolda ilk yaşını doldurmaya doğru gidiyor. Felsefeyi ve siyaseti birbirinden tecrit halindeki akademik disiplinler olarak görmeyen, aksine bu ikisinin aynı mecrada akan, dip akıntıları birbirine karışan "yoldaş" kanallar olduğunu göstermeyi meram edinen, derdi, tasası ve kavgası olan, demini tarihsel ve toplum-

sal birikimlerden, suyunu kolektif yaratıcılıktan alan bir yayın olmayı murat edinen *kampfplatz*, ne mutlu bizlere ki, –aldığımız tepkilerden de anladığımız kadarıyla– kendine ait bir patika tutturmuş gibi görünüyor.

* * *

Kuram bölümü, Önder Kulak'ın "Biri 'Demokrasi' mi Dedi?" başlıklı yazısıyla başlıyor. Demokrasinin kavramsal, kuramsal ve pratik soykütüğünü eleştirel bir analizle ele alan Kulak, demokratik rejimlerin fıtratında olan temsil pratiklerinin ve krizlerinin izini sürüyor.

Eylem Yenisoy Şahin, "Dile Gelmez Hakikatin Öznesi: Jacques Lacan ve Alain Badiou" yazısıyla Lacan ve Badiou'nun kavramsal cephaneliğini ayrıntısıyla inceliyor. Lacan ve Badiou'nun ortak referans noktalarının tespitiyle başlayan Şahin, bu iki düşünürün kuramsal yaklaşımları arasındaki etkileşimleri, geçişkenlikleri ve ayrım noktalarını tespit ediyor.

Kansu Yıldırım'ın kaleme aldığı "Marksist Devlet Tartışmalarına Althusseryen Bir Not: Devletin Sert Çekirdeği" başlıklı yazı, devletin "yerini yurdunu" tespit etmek üzere, devlete özgünlük kazandıran bir nitelik olarak "ayrı" olma durumunu odağına alan bir tartışma yürütüyor.

Baran Gürsel, "Sınıf ve Psikoloji İlişkisini Yeniden Kurmak" yazısına, sınıf ve psikoloji arasındaki mevcut ilişki biçiminin, ilişkinin her iki tarafını ve bunların içinde yer aldığı toplumsallığı kavrama ve bunlara katkı sunma yönünde ciddi eksikliklere sahip olduğu tespitiyle başlıyor. Gürsel, Heather E. Bullock ve Wendy M. Limbert'in "sınıf" kavramsallaştırmasından hareketle ve bu kavramsallaştırmaya dönük eleştiriler de getirerek, sınıf ve psikoloji ilişkisine ilişkin alternatif bir düşünce hattı öneriyor.

Bu sayının Kuram bölümündeki tek çeviri hukuka ilişkin. Aleksandr Grigoryevic Gojbarg'ın "Hukuk Üzerine Bazı Düşünceler" başlıklı, Sovyetler Birliği'nin kuruluş yıllarında yazdığı makalesi, "ana sütüyle birlikte emdiğimiz kavramlardan biri olan" hukuka ilişkin radikal ve alternatif bir tartışma hattı ortaya koyuyor.

Polemik bölümünün ilk yazısı olan Cenk Ertan'ın kaleme aldığı "'Çalınan Mektup'un İadesi: Öcalan'ın Siyaset Stratejisi", Abdullah Öcalan'ın 21 Mart'ta

Newroz Alanı'nda okunan mektubunu/metnini ve bu mektup aracılığıyla da Öcalan'ın siyaset stratejisini masaya yatırıyor.

Özgür Deniz'in kaleme aldığı "*Şefkat Tepe*: Önemsizin Önemi" başlıklı yazı ise STV'de yayınlanan *Şefkat Tepe* dizisini alternatif bir okumaya tâbi tutuyor. Dizinin öneminin önemsizliğinde yattığı iddiasıyla yola çıkan Deniz, *Şefkat Tepe*'nin tam da sıradan, vasat, klişelere sarılmış bir düşünce yumağını, egemenlerin bakış açısını yinelediği için önem arz ettiğini belirtiyor.

Biyopolitika bölümünde Kazım Cihan Can, "Beden Olasılıkları: İç Denetim ve Risk Yönetimi" başlıklı yazısında "egemen akıl"ın hastalık ve sağlık söylemlerine Avrupa tarihindeki örnekler üzerinden bakıyor. Can, sağlıklı olmanın, sağlık endüstrisi kanalıyla sistem aklıyla paralel bir kavramsal dağarcığa indirgenmesine dönük çabaları teşhir ediyor.

Emre Koyuncu'nun "Yaşamı Savunmak: Kürtaj Tartışmaları Üzerine Bir Değini" başlıklı yazısı, kürtaja ilişkin tartışmaların sadece Türkiye'de değil, son beş yılda dünyanın dört bir yanındaki hükümetlerce başlatıldığı tespitiyle başladığı yazısında özellikle Avrupa ve ABD'deki tartışmalara değiniyor. Kürtaj tartışmalarını biyopolitik bir çerçeveden ayrı düşünmenin imkânsız olduğunu ileri süren Koyuncu, sonrasında Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki biyopolitik politikaları ve uygulamaları ayrıntılı biçimde ele alıyor.

Söyleşi bölümündeki konuğumuz ise Cameron McCarthy. McCarthy ile postmodernizm ve çokkültürcülük üzerine tartışmalarla başlayan, ırk ve sınıf arasındaki kuramsal ilmekleri çözmeye uğraşan, ırk analizlerinin gidişatına dair kelam eden ve nihayet dijitalleşmenin yarattığı yeni emek bileşimi ve neo-liberalizmin yeni zihniyeti üzerine düşünen keyifli bir söyleşi gerçekleştirdik.

Sinema bölümümüzde ise Emin Alper'in *Tepenin Ardı* filmi, üç farklı yazıda ele alınıyor. Büşra Özcan ve Bora Özdağı, "Politika, Alegori, Sinema" başlıklı yazılarında *Tepenin Ardı*'nın bir alegoricinin ürünü mü olduğu veya bir alegoricinin filmde tefekküre dalacak hangi diyalektik imajı bulabileceği sorularının peşine düşerken, konu alınan topluluğu Anderson'ın "hayali cemaat" kavramsallaştırması üzerinden tartışıyorlar.

Utku Özmakas, her şeyden mahrum olanların egemen akıldan mülhem bir

taklitçilikle "tepenin ardındakilerle" kurdukları ilişkilere ve bu aklı yeniden üretme biçimlerine dokunurken, "düşman öteki"ni kurma eğilimlerini teşhir ediyor.

Nurçin İleri ve U. Ceren Ünlü ise özel mülkiyet, sıradan kötülük ve gönüllü körlük üzerinden eleştirel bir analiz geliştiriyor ve filmin "politik"liğine dönük ciddi çekinceler belirterek yaratıcı bir tartışma açıyor.

Medya bölümünde, Mehmet Ertan, "Türkiye'de Popüler Dizilerden Adalet Manzaraları" başlıklı yazısıyla *Ezel*, *Suskunlar*, *Behzat Ç.* ve *Karadayı* dizilerindeki hak, hukuk ve adalet kavramsallaştırmalarına odaklanarak "Yeni Türkiye'nin hukukla imtihanı"nı ele alıyor.

Kitap Eleştirisi bölümünün konuğu, Peter Thomas'ın *Gramsci Çağı: Felsefe, Hegemonya, Marksizm* kitabı. Ebubekir Aykut'un "Gramsci'nin Dönüşü ya da Marksist Felsefi Araştırma Programının Ana Hatları" başlıklı değerlendirme yazısı, Thomas'ın "Marksizmin yeniden canlandırılması için Gramsci'ye yeniden dönülmesi" iddiasının kuramsal temelleri ve kavramsal çerçevesini analiz ediyor.

Minör Temaslar ise yine dolu dolu. Kişisel gelişim yanılsamasından, felsefede dokuz kusurlu harekete, Kant çevirisindeki kritik hatalara dönük dokundurmalardan, din, felsefe ve politika üçgeninde "sonlanma" ve "aşılma" üzerine serbest düşüncelere, iktidar müritleri için dört pastişten, felsefe topraklarında ertelemenin izini sürmeye, ufak temaslarımız mevcut.

* * *

Dördüncü sayı için son yazı gönderme tarihi 1 Ağustos 2013'tür. Keyifli okumalar...

SEÇMEN, SEÇİLEN VE TEMSİL: BİRİ "DEMOKRASİ" Mİ DEDİ?

ÖNDER KULAK*

1. Giriş

Her kavram gibi *demokrasi* kavramı da belirli bir tarihe sahiptir. Bu tarihin izini sürmek üzere hemen etimolojik bir girişe başvurmak gerekir. Demokrasi sözcüğü eski Yunanca *demos* ve *kratos* sözcüklerinin birliğinden oluşmuştur.[1] Burada *kratos*, *güç* ve *iktidar* sözcükleriyle; *demos* ise *halk* sözcüğüyle karşılanır. Halk, hem günümüzde hem de farklı dönemlerde başka başka anlamlarda kullanılmış bir kavramdır. Dahası, çok farklı düşünce akımları halk kavramını kendi fikirleri etrafında bambaşka içeriklerle donatmışlardır. Bu farklı içerikler, demokrasi fikrinin tek bir halk tanımı üstünden kurulamayacağını gösterir. Bundan dolayı, demokrasi kavramının bir kısmını oluşturan halkın kim olduğu sorusu, olmazsa olmaz bir soru olarak karşımıza çıkar. Demokrasinin öznesi, güç sahibi olan bu halk kimdir?

Bir örnek için Aristoteles'in halkı nasıl tanımladığı anımsanabilir. Bir yoruma göre Aristoteles, *Politeia* boyunca halkın öznesi olduğu demokrasinin yozlaşmış/bozulmuş bir devlet biçimi olduğunu belirtir. Aristoteles'in bu çoğul kavramı içerisinde daha baştan kölelerin olamayacağını belirtmek gerek. Peki, Aristoteles'e göre halk kimdir? Bu noktada ilk olarak Aristoteles'te halk kavramı ile *yurttaş* kavramının özdeş olmadığını tespit etmek gerekir. Yurttaş için belli başlı üç nitelik saptanır: (1) Köle sahibi olmak, kendisi dışında ihtiyaçlarını karşılayacak öznelerin olması; (2) bulunduğu site içinde hane

* Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi.

[1] Giorgio Agamben *demokrasi* kavramına dair tartışmaların oldukça karmaşık olduğunu ve etimolojinin kullanımlardan nasıl farklı olduğunu gösterir. Bkz. Giorgio Agamben, "Demokrasi Kavramı Üstüne Giriş Notu", *Demokrasi Ne Alemde?* içinde, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 11-15.

sahibi olmak; *mekeikos* değil *oikomos* olmak ve (3) *polis*in yönetimine doğrudan katılım göstermek.[2] Bu durumda Aristoteles'in iktidarın ortakları olarak gördüğü yurttaşlar dışında kalanlar şunlardır: Köle sahibi olmayan/olamayan küçük köylüler, kimi zanaatçılar, kimi tacir-tüccar-tefeci zümreleri. Bu yurttaş olmayan farklı kesimler halkı veya en azından halkın merkezi unsurlarını oluştururlar.[3] Aristoteles bu kesimlerin oluşturduğu halkı ve halkın iktidar sahibi olmasını daima olumsuzlar.

Aristoteles'in aksine Epikuros halk veya ona karşılık düşecek tümel bir kavram içerisine köleleri de dahil eder ve halkı olumlar. Epikuros'un köleliğe dönük protestosu, ezilen kesimler arasındaki faaliyetleri ve buna bağlı olarak kurduğu *dost meclisleri* Aristoteles'in yurttaş kavramı altına aldığı özneleri olumsuzlar niteliktedir. Bu iki karşıt fikir Antik Yunan'dan hareketle halkın farklı içeriklerde olumlanan veya olumsuzlanan şekillerde ele alındığına işaret eder.

Ortaçağ'dan Reform'a doğru gelindiğinde halk, çoğunlukla soylular ve aristokrasi dışında kalanlar şeklinde oldukça kapsayıcı bir anlam içerisinde kullanılır. Ancak bu geniş kullanımın daima farklı toplumsal pratiklerle aşındırıldığına tanık oluruz. Örneğin, Thomas Münzer'in isyan çağrılarındaki halk, hiç de burjuvaziyi içerir gibi görünmemektedir.[4] Burada serfler, işçiler (özellikle maden işçileri) ve farklı ara sınıflar kastedilmektedir. Oysa Martin Luther gibi isimler için daima muğlak olan ve herkesi içine alan bir genelleştirme çabası vardır.[5] Bu genelleştirme çabası ve kullandığı insan kavramı şüphe ile karşılanmalıdır. Hem bu noktada Karl Marx'ın önemli uyarısı da unutulmamalıdır:

> Gerçekten, kendisinden önce egemen olan sınıfın yerini alan her yeni

[2] Aristoteles, *Politics*, çev. H. Rackham, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1959, s. 173-180.

[3] Aristoteles açısından bu tanımlar elbette geçici bir şekilde de düşünülebilirler. Şöyle ki, Aristoteles bir demokrasideki yurttaş ile bir oligarşideki yurttaş tanımının bir diğeriyle uyumsuz olduğunu düşünür. Burada ise Aristoteles'in kendi önerdiği *politeia* ve yurttaş tanımları karşılaştırılarak *halk* kavramına ulaşılmıştır.

[4] Örneğin bkz. Maurice Pianzola, *Thomas Münzer ve Köylüler Savaşı*, çev. Jale R. İdemen, İstanbul: Evrensel Basın-Yayın, 2005, s. 87, 135-139, 155-160, 169, 170.

[5] Örneğin Pianzola'nın Münzer'in sözcüklerini yorumlayarak işaret ettiği bu tür bir şüphe için bkz. a.g.e., s. 98-99.

> sınıf, kendi amaçlarına ulaşmak için de olsa, kendi çıkarını, toplumun bütün üyelerinin ortak çıkarı olarak göstermek zorundadır.[6]

Marx'ın da işaret ettiği gibi *politik bir yabancılaşma biçimi* olarak, *egemen sınıflar içinden gelen her iktidar, kendini bütün bir toplumun tabii temsilcisi ve dolayısıyla da herkesin çıkarını gözeten erk olarak tanımlar.* Bunun halk kavramıyla da bir ilgisi olsa gerek. Özellikle Reform'un ardından sık sık duyulmaya başlanan halk kavramı, zaman içinde burjuvazi için önemli bir politik araç haline gelmiştir. Burjuvazinin uzunca bir dönem dilinden düşürmediği halk ve demokrasi fikri, zaman içerisinde "halka dayanmak" şeklinde içeriklenmiş ve nihayetinde parlamento ve temsiliyetle burjuvazinin kendisini halk kavramından dışlamasıyla son bulmuştur.

2. Liberal Demokrasiden "Neo-liberal Demokrasi"ye Yapısal Eleştiriler

Liberal anlamdaki demokrasilerin ilk örnekleri için öncelikle İngiltere ve Hollanda konu edilmelidir. Bunlardan İngiltere iç savaş, deneyim ve tartışmaların en yoğun olduğu yer olarak en takip edilebilir örnek olarak düşünülebilir.

1640-1688 arasındaki iç savaş ve çatışmaların[7] sonucunda, burjuvazi siyasi alanda[8] ağırlık kazanmış ve kralın/kraliçenin[9] alanını parlamento üzerinden önemli ölçüde kısıtlamıştır. Burjuvazi, feodalite üzerinde üstünlük kursa da çatışmalar 19. yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Ancak bunlar, öncekilerden farklı olarak, daha çok Whig ve Tory partileri altında parlamento çatısında aşılabilir nitelikteydiler. Güç sahibi sınıf olarak burjuvazi, devlet içinde kendi alanını belirlemiş ve adım adım bu alanı genişletmiştir. Böylesi bir or-

[6] Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, Marxists.org, 2000, http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_The_German_Ideology.pdf, s. 21.

[7] 1640 İngiliz Devrimi'nin öncesini ve sonrasını ele alan önemli bir çalışma için bkz. Christopher Hill, *The Century of Revolution: 1603-1714*, Londra ve New York: Routledge, 2002.

[8] Bütün çalışma boyunca siyasi/politik alan şu dört çerçevede kullanılacaktır; (1) Parlamento ve sivil toplum örgütlerini de içine alan devletin kapsamı altındaki alan; (2) demokratik kitle örgütlerini de içeren, devletin kapsamı dışında kalan ancak mevcut düzen içerisinde kalmayı sürdüren alan; (3) mevcut düzenin dışında kalan alan; (4) bu üç alanın birbiriyle çatışmasını içeren toplam, bütün bir alan.

[9] Kral/kraliçe özelinde burada söz konusu edilen senyörlerdir. Ancak unutulmamalıdır ki, zaman içinde İngiltere'deki kraliyet eski görünümünü koruyan bir burjuva aile durumuna gelmiştir.

tam içerisinde, burjuvazinin bu politik alana halkı da dahil etmesi için ortada hiçbir neden yoktur. Hem bu, işçilerin ve diğer halk kesimlerinin lehine iktidar üzerinde bir baskı unsuru anlamına da gelecekti. Diğer taraftan, "toplumun geri kalanı"nın siyaset açısından nasıl konumlandıkları parlamento içinde sık sık önemli bir tartışma konusu olmaktaydı.[10] Örneğin John Locke, insanların parlamentodakilere rıza göstererek veya onay vererek temsil edilebileceklerini düşünürken, kimi düşünürler herhangi bir rıza veya onay göstermeksizin de insanların kendiliğinden temsil edildiklerini savunmaktaydılar.[11] Bu noktada halkı kimin nasıl temsil ettiği açık olmadığı gibi, örneğin işçilerin –kısıtlı da olsa oy hakkı üzerinden– doğrudan katılımı da asla olanaklı değildi. Bu katılım ve siyasi katılımda görece eşitlik, ancak işçilerin kendi etkin politik alanlarını kurmaları (devletin kapsadığı alandan ayrı olarak, örneğin Çartistler gibi çeşitli örgütler kurmaları), iktidarla çatışmaları ve kendilerini kabul ettirmeleri sonucunda gerçekleşmiştir. Bu ve başka örnekler üzerinden görülebileceği gibi daha önce kurulmuş nispi demokratik ortam, bugünkü boyutuna[12], an-

[10] Buradaki tartışma oy hakkı olmaksızın bir temsiliyeti içermektedir.

[11] Bkz. Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizmin Arkaik Kültürü*, çev. Oya Köymen, İstanbul: Yordam Kitap, 2007, s. 96-97.

[12] Burada kastedilen bugün Batı Avrupa'dan beklenen ve daha çok II. Paylaşım Savaşı'ndan sonra görülen örneklerdir.

cak işçi ve diğer halk kesimlerinin mücadeleleri sonucunda ulaşmıştır. Diğer bir ifadeyle, bugünkü demokrasilerin kurulmasında olmazsa olmazlardan biri burjuvazinin sözü edilen kendi politik alanıysa, diğeri de halk kesimlerinin bu alanı genişletmiş olmasıdır. Bunlara bağlı olarak İngiltere ancak Fransız Devrimi sonrası gelişen modelin baskısı ve 1848'deki *Halk Çartı*'nın[13] kabul edilmesiyle, adım adım, bugün anlaşılan anlamda demokratik bir ortama kavuşmuştur denebilir.[14]

19. ve 20. yüzyılda ise demokratik alan toplumsal muhalefete bağlı olarak zaman zaman daralmış ve zaman zaman genişlemiştir.[15] Bugünse demokrasinin Batı'daki iktidarlar tarafından adım adım aşındırıldığı görülmektedir. Buna bağlı olarak demokrasi kavramı artık Avrupa halkları tarafından adeta bir *mitos* olarak anılmakta ve açıktan açığa tartışılmaktadır.[16]

Örneğin İngiltere, Birleşik Devletler'le beraber önce Afganistan (2001) ve sonra Irak'a (2002) asker gönderdiğinde, halkın önemli bir kısmı bu kararlara tepki göstermişti. Hem İşçi Partisi seçmeni içinden hem de farklı kesimlerden gelen tepkiler, seçmen ve seçilen ilişkisinin bir kez daha sorgulanması için uygun bir zemin hazırlamıştır. Bu sorgulamadaki ana sorun, seçmenin daima iktidarla birlikte anılırken, aslında seçilenin tahakkümü altında kalması ve seçimden sonra söz hakkını kaybetmesi üstüne kuruludur.

Seçim, seçmen ve seçilen arasındaki, oy hakkı üzerinden gerçekleşen ilişkinin bir ifadesidir. Burada oy, seçmenin seçilene kendini temsil etmesi için

[13] *Halk* Çartı, özellikle on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında organize olmuş, kendinden önceki işçi mücadelelerini de sahiplenen İngiliz işçi örgütü Çartistler tarafından hazırlanan, işçiler lehine çeşitli hakları içeren ve sonunda kazanılan/gerçekleştirilen bir manifestodur.

[14] İngiltere örneğinde anlatılmak istenen, demokrasinin kuruluşunun ne kadar burjuvazinin kuruculuğunda görünse de, halkın mücadelesi olmaksızın doğru bir şekilde açıklanamayacağıdır. Bu noktanın atlanması, kapitalizm ve demokrasi arasında zorunlu bir bağ aranması gibi fikirlere açık kapı bırakır. Ancak bugün demokrasinin olmazsa olmazı *genel oy hakkı* dahi, ne İngiltere'de ne Fransa'da ne de Hollanda'da halka kendiliğinden bahşedilmiş bir armağan olmuştur. Bunlara bağlı olarak oy hakkı temelinde bir temsiliyet dahi ancak yirminci yüzyılda tam olarak sağlanabilmiştir. Bütün bu deneyimler göstermektedir ki, egemen sınıf ya bir mücadelenin sonucunda ya bir baskı sonucunda ya da kendi lehine de olacak bir durumda/koşulda, belirli bir hak karşısında durmaz veya geri adım atar, hakkı kabullenir.

[15] Burada gerçekleşen halk devrimleri ve sosyalist devrimler ayrı bir başlık oluşturduğundan konu dışı bırakılmış ve sadece liberal demokrasilerdeki değişimler dikkate alınmıştır.

[16] Jacques Rancière bu noktada Avrupa Anayasası tartışmalarını oldukça değerli bulur. Bkz. Jacques Rancière, "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", *Demokrasi Ne Alemde?* içinde, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 81.

Hukuki açıdan yasama ve yürütmenin tek meşru öznesi seçilenlerdir. Seçilen değiştirdiği ve çıkardığı yasalarla seçmenin hareket alanını belirler ve aldığı kararları bütün bu yasalara dayandırarak kendi istek ve arzularını gerçekleştirir. Bu istek ve arzuların seçmenle uyumlu olup olmadığına pek az dikkat edilir. Sonuç olarak seçmen, seçilenin yapıp ettiklerine onay vermese dahi, onun neden olduğu tüm sonuçlara itaat etmek zorunda kalır.

gösterdiği rızanın karşılığıdır ve sürekli tekrar eden bir ezbere göre oy vermek/rıza göstermek, seçmenlerin kendilerini temsil edecek, kendilerine hizmet edecek (istek ve arzularını gerçekleştirecek) kişileri seçtikleri bir düzen oluşturur. Ancak deneyim göstermektedir ki, liberal demokrasilerin seçmenleri, çoğunlukla kendi iradeleri ile (kimi zaman veya sürekli) çatışan bir erkle karşılaşırlar.[17] Örneğin bir seçimin ardından, seçmenlerin karşı çıktıkları bir savaşa hükümet tarafından dahil olunması, seçmenlerin iradesi ile nasıl açıklanabilir? Seçmen, seçilene oy verdiğinde yapıp ettiği her şeye de onay vermiş olur mu?

Seçmen, seçimin ardından, daha baştan seçilen üstündeki söz hakkını kaybeder; çünkü liberal demokrasilerde seçmenin sonradan yasama ve yürütmeye doğrudan katılması olanaklı değildir. Burada ancak dolaylı olarak, danışman sıfatıyla sivil toplum örgütleri, sendikalar, meslek odaları ve aydınlar vb. yasama ve yürütme içine, o da geçici olarak dahil edilebilirler. Kuşkusuz dolaylı katılım, seçilenlerin kararlarına hukuki anlamda bir yaptırımdan yoksundur. Hukuki açıdan yasama ve yürütmenin tek meşru öznesi seçilenlerdir. Seçilen değiştirdiği ve çıkardığı yasalarla seçmenin hareket alanını belirler ve aldığı kararları bütün bu yasalara dayandırarak kendi istek ve arzularını gerçekleştirir. Bu istek ve arzuların seçmenle uyumlu olup olmadığına pek az dikkat edilir. Sonuç olarak seçmen, seçilenin yapıp ettiklerine onay vermese dahi, onun neden olduğu tüm sonuçlara itaat etmek zorunda kalır.[18] Örneğin, seçmen istese de istemese de savaş kararı alan

[17] Burada gözetilen, her hükümetin "şu" veya "bu" dönemin ardından yıpranarak yerini bir başkasına bırakmasıdır. Bu noktadaki "yıpranma" seçmenlerin iradesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan George W. Bush'un Afganistan ve Irak işgallerini sürdürme isteminin Birleşik Devletler seçmeninde bulduğu tepki ve Barack Obama'nın bu işgalleri bitirme sözüyle önemli bir seçmen desteği kazanması örnek olarak görülebilir.

[18] Bu noktada Slavoj Žižek, Alain Badiou'yu anarak, seçilenlerin sınıfsal kimlikleri ve toplumsal kuruculukları bağlamında içten içe seçmenlere söyledikleri şu mesajı anımsatır: "Yasalar beni

seçilene tâbi kalır. Seçmen, savaşın getirisi olan vergi, katkı vb. isimler altındaki ödemelerden, ambargo, vb. durumlardan ona hiç sorulmaksızın sorumlu tutulur. Dahası savaşın ardından gelen tüm ekonomik, politik, kültürel vb. sonuçların yükümlülüklerini taşıması beklenir.

Peki bu noktada seçmen, iradesinin seçilenle uyuşmadığını belirterek nasıl kendi iradesini talep edebilir? Bu noktada liberal demokrasi için kısıtlı birkaç olanaktan bahsedilebilir:

1- Sivil toplum örgütleri gibi kurumlar üzerinden görece bir etki kurulabilir. Ancak bu doğrudan bir etkiden çok, sadece talebini seçilene iletme şeklinde bir işleve sahiptir. Bu talebin göz önüne alınması veya alınmaması yine seçilenin tasarrufu altındadır.

2- Mahkemelere başvurulabilir, ancak çoğunlukla mahkemeler açısından her şey usule uygundur; seçilen, seçmenin oylarına dayanarak kararlar almaktadır.

Bütün bunlar bir kenara bırakılıp Locke ve Mill'de karşılaştığımız *direnme hakkı* etrafında bir *sivil itaatsizlik* de oluşturulabilir. Ancak bunun da pek hoş karşılanmayacağı daha baştan bellidir. Zira sadece Avrupa'da son dönemde en ufak "itaatsizlik"in dahi kolluk güçleri tarafından bastırıldığı düşünüldüğünde tekil örnekler bu fikri pekiştirir.

Aslında demokrasi, seçim, seçmen ve seçilen ilişkisinin hangi toplumsal koşullar altında nasıl gerçekleştiği göz önünde tutulmaksızın, kullanılan bu kavramların her biri muğlaktır. Buraya kadar sözü geçen liberal demokrasinin de kapitalist toplum ilişkileri olmaksızın ele alınması pek de anlamlı değildir. Bütün bu kavramlar ancak kapitalist toplum ilişkileri içinde bir içeriğe sahiptirler ve bu bağlamda az önce konu edilen seçmen ve seçilen ilişkisinde, seçilenin kim veya kimler olduğu bu toplumsal ilişkiler etrafında sorgulanmalıdır.

Liberal içerikte veya bu içerikle uyumlu birçok anayasada, hemen herkesin *seçilme hakkı* olduğu belirtilir. Ancak deneyim daima bunun hiç de öyle olmadığını gösterir.

---

aslında bağlamaz, canım ne isterse yaparım sana, istersem sana suçlu muamelesi yaparım, istersem seni mahvederim." (Slavoj Žižek, "Demokrasiden Tanrısal Şiddete", *Demokrasi Ne Alemde?* içinde, çev. Savaş Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 120.)

İşçinin sınıfsal niteliğinin kendisi daha baştan, usulen dahi, "herhangi bir partiden seçilme" olanağını dışlar. İşçi için geçerli olmayan bu olanak, sadece koşulları yerine getirebilecek "önemli" kimseler için geçerlidir. Bu deneyim göstermektedir ki, siyaset salt fikirler ve bu fikirlere bağlı pratiklerin olduğu, özgür bireylerin koşulsuz olarak seçme ve seçilme hakkına sahip oldukları bir süreç asla değildir.

Liberal düşünürlerin siyasette en sık işaret ettikleri fikirlerden biri *fırsat eşitliği*dir. Bu kabaca, siyaset içinde özneler arası eşit katılım ve bulunma olanağının olması ve olması gerektiği düşüncesi veya bu düşünceye bağlı edimler şeklinde özetlenebilir. Ancak burada fırsat eşitliğindeki bu "eşitlik"in şüpheyle karşılanması için pek çok neden vardır. Şöyle ki, öznelerin siyasi alana katılım göstermeleri bağımsız veya bir parti, platform, hareket gibi örgütler üzerinden olsun, –liberal düşüncenin sivil toplum alanına aldığı– ekonomik ilişkilerden bağımsız veya en azından görece kopuk olarak düşünülür. Bu düşünce alelade bir eşitsizliğin üstünü örter gibidir. Bu açıdan üç önemli noktanın altını çizmek gerekir:

1- Siyasi alan salt fikirlerin ve ancak bu fikirlere bağlı pratiklerin olduğu bir alan olarak düşünülüp söz konusu düşünce ve fikirlerin nesnelerle olan ilişkisi daima geri plana atılır veya en azından ikincil olarak alınır.

2- Siyasi alana getirilen nesnelerin, her öznenin mülkiyet hakkına sahip olması itibarıyla kullanıldığı ve yine her öznenin bu özgürlüğe sahip olarak bu olanağı gerçekleştirebileceği varsayılır. Böylece "eşitlik, görece sağlanıyor" kabul edilir.

3- Öznelerin ekonomik olarak sahip oldukları olanakların toplumsal etkisi, ekonomi ve diğer toplumsal süreçler arasındaki ilişki sınırlı veya kopuk bir şekilde ele alınır.

Bu koşulların eşitsiz bir siyaset ortamı sağladığı neden düşünülmesin ki? Hatta *sınıf* kavramının politikada kullanılmasına pek sıcak bakmayan birçok düşünüre karşı tam da bu noktadan karşı çıkılabilir. Örneğin sıradan bir işçinin seçilen olmak üzere "popüler" bir partiye gitmesi, muhtemelen isteği geri çevrilmiş olarak dönmesine neden olacaktır. İşçi aday olmak için daha baştan usulen eksiktir; hem kendi seçim propagandasını yürütecek hem partiye katkı

adı altında ödeme yapacak paraya hem de toplumda "önemli bir mevki"ye sahip değildir.[19] Kısacası, işçinin sınıfsal niteliğinin kendisi daha baştan, usulen dahi, "herhangi bir partiden seçilme" olanağını dışlar. İşçi için geçerli olmayan bu olanak, sadece koşulları yerine getirebilecek "önemli" kimseler için geçerlidir. Bu deneyim göstermektedir ki, siyaset, salt fikirler ve bu fikirlere bağlı pratiklerin olduğu, özgür bireylerin koşulsuz olarak seçme ve seçilme hakkına sahip oldukları bir süreç asla değildir. Peki, işçilerin bir araya gelip kendi kurdukları bir B Partisi ile az önce değinilen "popüler" A Partisi arasında eşit bir ortamdan bahsedilebilir mi?

Bir partinin sahip olduğu maddi koşulların daima belirli bir avantaj oluşturduğu açıktır. Mesela iletişim için sahip olunan televizyon, gazete, dergi gibi farklı araçlar geniş kitlelere ulaşabilme olanakları tanır. Bu durumda çeşitli sermaye gruplarının destek oldukları veya doğrudan katılım gösterdikleri partilerin bu olanaklara sahip olmaları, olmayanlara karşı sözde eşitliğin altını oyan bir koşul içerir. Örneğin işçilerden kurulu ve sınırlı olanaklara sahip B Partisi'nin olanaklarıyla işçiler üzerinden elde edilen artı-değerin bir sonucu

[19] Girilmek istenen "popüler" partinin işçinin çıkarlarına ne kadar yanıt vereceği de ayrı bir tartışma konusudur. Burada daha baştan sadece usulen dahi böyle bir durumun olanağı tartışılmaktadır.

olan sermayeye sahip burjuvazinin olanakları arasında bir fark vardır. Burjuvazi ekonomik alandan sağladığı imkânları siyasi alana taşır ve belirli bir üstünlük elde eder. Bu bağlamda, (1) bir başkasının ihtiyaçlarını karşılayacak soyut/ölü emeğe sahiptir. Bu, siyasi alanda kendisi için hareket eden belirli bir "ideolojik işçi"ler ordusu kurma imkânı verir. (2) mülkiyeti altındaki nesneleri siyasi alana taşıma olanaklarına sahiptir.

Diğer taraftan işçilere dayanan bir partinin belli başlı üç olanağı vardır. İşçiler,

1- sahip olduklarını bir araya getirerek kısıtlı nesnel olanaklar elde edebilirler.

2- sahip oldukları nicel/öznel üstünlüğü, nesnel kısıtlamalara karşı kullanırlar.

3- üretimden gelen güçlerini, burjuvazinin olanaklarını kısıtlamak veya elinden almak üzere kullanabilirler.

Bütün bu koşulları içeren sınıflı bir toplumsal ilişkiler ağında deneyim göstermektedir ki, seçilenler daima nesneler üzerinde en fazla etkiye sahip olanlardır.[20] Buna bağlı olarak, Henry David Thoreau'nun çok önceleri işaret ettiği gibi seçilenler, "bir grup gazete başyazarı" ve "birtakım çekirdekten yetişmiş politikacı"nın katıldığı özel toplantılarda açıklandığı üzere hiç de "halk"tan değildirler.[21] Bunlar ya "çekirdekten yetişmiş politikacılar" ya "toplumda önemli bir statüye sahip kimseler" ya da doğrudan "patronlar"ın kendileridirler. Kim olurlarsa olsunlar, seçmenin katılmadığı/katılamadığı bu toplantılarda açıklanan isimler, çoğu zaman seçmen tarafından bilinmezler. Seçmen, genelde bir ambleme ya da amblemle özdeşleşmiş bir "karizmatik lidere" oyunu vermiş olur. Bu oy vermenin kendisi de masum değildir; arkasında vaatler, hediyeler ve çeşitli başka başka durumlar saklıdır.

Žižek'in bir *manipülasyon* biçimi olarak andığı *seçim manipülasyonu*, seç-

[20] Marx'a göre bu koşullar altında "[g]enel oy hakkı, her üç ya da altı yılda bir halkı parlamentoda yönetici sınıfın hangi üyesininin temsil edeceği ve ayaklar altına alacağı" bir sistem oluşturur. (Karl Marx, *Civil War in France*, Marxists.org, 2010, http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/civil_war_france.pdf, s. 25.)

[21] Henry D. Thoreau, "Part 1", *Civil Disobedience*, *The Thoreau Reader*, 2009, http://thoreau.eserver.org/civil.html, (Erişim tarihi: 09.05.2013).

menin kararının/iradesinin etkilenmesini ve tabii ki yönlendirilmesini içerir.[22] Bu süreç, ezilenlerin kendi pratikleriyle elde ettikleri bilincin farklı ortamlarda, başka başka araçlar üzerinden egemen sınıfın bilinciyle aşındırılması ve ikincinin yönlendirmeyi de içerecek şekilde bilinçlere sızması/girmesi olarak özetlenebilir. Bu noktada seçim manipülasyonunun birden fazla biçimi vardır: Vaatler, hediyeler, vb. Bütün bu sürecin oluşmasında egemen sınıfın üretim ilişkilerinden gelen üstünlüğünün izleri vardır.

Siyaset gibi farklı toplum süreçlerini ekonomiden ayırmanın liberal açıklamalarda doğurduğu boşluklara dikkat etmek gerekir. Bu boşluklar toplumsal eşitsizliklerin üstlerini örtmek ve gerekçelendirmek için kullanıldıkları gibi, demokrasi ve benzer kavramlarla içinde bulunulan toplumsal ilişkiler arasına "hayali mesafeler" koymakta da kullanılabilirler. Örneğin "oyların çoğunluğunu alırlarsa işçiler de iktidara gelebilirler" cümlesi pek çok liberal düşünür tarafından istenmese de söylenir. Ancak işçilerin "iktidara geldikleri" (oyların çoğunluğunu aldıkları) ama üretim ilişkilerinin kapitalist içerikte sürdüğü bir toplum düşünmek pek de kolay değildir, çünkü daha baştan, verili politik bir örgüt olarak devletin kendisi, ekonomiden kültüre, dine, hukuka belirli bir sınıfın ağırlığında oluşturulmuş mevcut toplumsal ilişkilerle bütünleşik bir yapıdır; devlet kurumları, idari sistemler hep bu yönde oluşturulmuştur.

Dahası liberal düşüncede devlet daima görünenle[23] veya parlamentoyla sınırlı tutulur. Oysa devlet "görünen" ve "görünmeyen" olarak bir bütün oluşturur. Devlet asla parlamentoyla özdeş değildir. Arkasında belki de parlamentonun çoğu zaman sözcüsü durumuna düştüğü, lobiler, kurumlar, kuruluşlar vb. vardır. Bütün bunlar devletin ekonomiyle olan bağını daha açık gösterirler. Bu bağ, egemen sınıfın devletle bütünleşmesi, vergilerin alınması ve kullanılmasından, üretilen kimi metaların devlet için zaruriliğine kadar takip edilebilir.[24]

Bu durumda işçilerden oluşan bir partinin seçimde oyların çoğunluğunu alması iktidar açısından mutlak ve belirleyici değildir.[25] 1973 Şili'sindeki gibi

[22] Slavoj Žižek, "Too Much Democracy?", Makeworlds.net, 2005, http://makeworlds.net/node/159, (Erişim tarihi: 09.05.2013).

[23] Parlamento başta olmak üzere göz önündeki devlet kurumları.

[24] Örneğin orduların aldıkları silahları işçiler üretir, ancak mülkiyeti bir başkasına aittir. Bu başkası söz konusu metaları devlete temin eder ve olası savaşların koşullarından birini sağlar.

[25] Anımsanacak olursa, geçmişteki sınırlılığa Marx şöyle dikkat çekmişti: "İşçi sınıfı sadece ha-

parlamentodaki ağırlık işçilerin eline geçse dahi, devletin geri kalan kısmı parlamentoya karşı devletin köklerini, sınıfsal karakterini korur. Burada devlet, halkın son derece sınırladığı katılımını, kendisine zararlı gördüğü yerde gücünü kullanarak kırar.

Bütün bunlar göz önüne alındığında Vladimir I. Lenin'in *demokrasi ve diktatörlük arasında kurduğu ilişki*yi bir kez daha anımsamakta fayda vardır.[26] Lenin, devletin sınıfsal karakterine işaret ederek demokrasiyi tarih-üstü bir kavram olarak almak yerine hangi toplumsal ilişkiler ağı içinde ele alındığına bakmamız gerektiğini belirtir. Bu bağlamda *demokrasi, belirli bir sınıfın diğer sınıf veya sınıflar üstündeki diktatörlüğü* olarak tanımlanır. Demokrasi kim veya kimler içindir? Bir sınıf için demokrasi, diğer sınıf için diktatörlük oluşturur. Bu, toplum içindeki sınıflar arası antagonist ilişkilerin bir sonucu olarak görülmelidir. Örneğin belirlenen bir asgari ücretin azaltılması ve arttırılması arasındaki gerilim işçinin elde edeceği ve burjuvanın elde edeceği rakamları belirler. Peki, bu ücreti belirleyen politik iktidar nasıl sınıf karakterinden bağımsız olduğundan ve siyasi alanda eşit bir ortamdan bahsedebilir?

Bu örtü kimi dönemlerde etkili olsa da *otoriter demokrasi* pratiğiyle devletin sınıfsal karakteri artık açıktan açığa hemen herkes tarafından görülebilmektedir.

3. Otoriter Demokrasiye Doğru

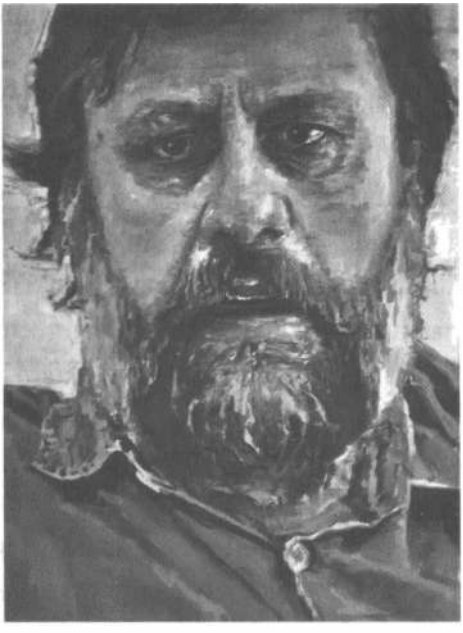
Daha önce halkın mücadelesinin, demokrasinin kuruluşundaki –en azından genişlemesindeki– rolüne dikkat çekilmişti. Bu noktada Žižek, örneğin Batı'daki işçilerin nasıl mücadele ederek sekiz saatlik işgünü, sendika kurma, toplu sözleşme ve grev gibi hakları elde ettiklerini anımsatır.[27] Daha önce de değinildiği gibi bunların hiçbiri egemen öznelerin "durup dururken" halka bahşettikleri haklar değildirler. Hatta bunlar ve bunlar gibi birçok hak, çoğunlukla şiddetle bastırılmak istenen uzun mücadele dönemlerinin ardından

---

zır devlet mekanizmasını ele geçirip onu kendi amaçları için harekete geçiremez." (Karl Marx, *Civil War in France*, s. 23.)

[26] Vladimir I. Lenin, *"Democracy" and Dictatorship*, Marxists.org, 2000, http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1918/dec/23.htm, (Erişim tarihi: 09.05.2013).

[27] Slavoj Žižek, "China Adopted Our Capitalist Model - Will We Adopt Their Despotism?", *In These Times*, 4 Haziran 2008, http://www.alternet.org/story/69788/, (Erişim tarihi: 09.05.2013).



kazanılmışlardır. Bir diğer ifadeyle, bütün bunlar belirli bir birikimin ürünleri, kazanımlarıdırlar. Buna paralel olarak, örneğin çeşitli hakların son dönemde egemen sınıflar tarafından aşındırılmaları veya kaldırılmaları da kazanıma karşı bir kaybediş gibi düşünülebilir. Buna ek olarak, bugün 20. yüzyıl öncesi eski *rekabetçi kapitalist dönem*den farklıdır; geçmişten farklı olarak, egemen sınıf içerisinde nicel anlamda bir daralma söz konusudur. Bu, hâkim sınıfın artık klasik liberalizmin ilkelerine gerek duymadığı, hatta bugün bunların ona engel haline geldikleri şeklinde yorumlanabilir. Örneğin günümüzde, burjuvazi içinden siyasette fırsat eşitliği ilkesini değerlendirecek öznelerden çok, sermayenin merkezileşmesinin bir sonucu olarak sadece birkaç tekelin hissedarlarından bahsedilebilir.[28] Bu durumda ilke eskiye oranla anlamca daralmıştır. Daha önce farklı özneler arasında eşitlik aranır ve sınırlı bir grup öznenin tahakkümünden kaçınılırken, şimdi fiili olarak bir grup öznenin hâkimiyeti söz konusudur. Buna bağlı olarak, söz konusu ilkenin, siyaset alanında teorik bir şekilde korunması dahi, halk kesimlerinin belirli orandaki katılımlarından ötürü, egemenler üzerinde bir baskı unsuru, bir engel oluşturur. Bu noktada Birleşik Devletler'in seçim sistemine getirilen eleştiriler akla gelebilir. Sistem zamanla fiili olarak iki partinin denetimi altına girmiştir. Bu konudaki muhalif düşünceler ve siyasette fırsat eşitliğinin işlemediği gibi eleştiriler ne Demokrat Parti ne de Cumhuriyetçi Parti tarafından duyulmaktadır. Hatta iki parti dışında kalan seçmen ve adaylar mevcut durum dolayısıyla dışlanır ve çoğu zaman yok sayılırlar.

[28] Bu ifade kimilerince yadırganabilir, ancak siyaset ve ekonomi arasındaki ilişkiyi kopuk gören anlayışların sadece Birleşik Devletler başkanlarının daha önceki konumlarına/"mesleklerine" bakmaları dahi yeterlidir.

Az önce bahsedilen ilke korunumunun olmadığı bir örneğe, Çin'e bakarak yukarıdaki argümana farklı bir boyut katabilmek mümkündür.

Žižek, Çin'in süratle genişleyen sermayesine ve buna eşlik eden otoriter siyasi iktidarına dikkat çeker.[29] Ayrıca bu karşılıklılığın ve eşlik etmenin son derece uyumlu olduğunu ve Çin'de gelişen kapitalizmin hiç de kimilerinin idda ettiği gibi[30] kendiliğinden bir demokratikleşme getirmediğini ve de getirmeyeceğini belirtir.[31] Hatta Çin'deki iktidarın, mahalli halk meclislerinin zaten adım adım sınırlandırılmış gücünü daha da kısıtlaması gibi değişimlere gittiği düşünüldüğünde, "demokratikleşmekten çok, daha da otoriterleştiği" görülebilir. Bu görüş, grev, protesto gösterisi gibi farklı muhalefet biçimlerine karşı polis teşkilatı içinde yeni birimlerin kurulması, Çin Komünist Partisi içinde "radikal" diye tanımlanan öznelere başta hapis olmak üzere ağır cezalar ve yaptırımlar uygulanması gibi çok sayıda örnekle desteklenebilir. Çin'deki iktidar, sözü edilen "önlemleri" alarak kalan "demokratik" öğeleri ortadan kaldırmak ve toplumun mevcut mekanizmasına engel teşkil edecek her kişi veya grubu bastırmak istemektedir. Bu önlemler, grev, protesto gösterisi, hak mücadelesi gibi "engellerin" daha baştan önünün kesilmesi anlamına gelir. Örneğin ücretlerin arttırılması için organize olabilecek işçilerin olanakları, daha örgütlenmeden ellerinden alınır. Böylesi bir örnek bir fabrika sahibi için daha fazla kâr ve değişen-sermayedeki maliyetin durağan kalması, hatta azalmasıdır. Bu da kapitalist ekonomi açısından bir artıdır. Sadece bu örnek çerçevesinde bakıldığında dahi, Çin'de gelişen kapitalizmin kendiliğinden bir demokrasi getireceği görüşü eleştirilebilir. Aksine, örnekten hareket ederek, Çin'deki kapitalizmin başarılı olmasının nedenlerinden birisinin devletin oto-

[29] Žižek de bugün hemen her Marksist düşünür gibi Çin'de yaşayan bir sosyalizmin konu edilemeyeceğini, bu bağlamda Çin için "sosyalist cumhuriyet", "halk meclisleri", "doğrudan katılım" gibi kavramları kullanmanın da anlamsız olduğunu düşünür. Žižek, Çin'de olanları "perestroyka sosyalizmi" olarak görür. Bu görüşlerini Çin'i konu ettiği farklı konuşmalarında ifade eder.

[30] Burada kapitalizm ve demokrasi arasında mutlak ve doğal bir bağ arayan düşünceler söz konusudur. Örneğin klasik liberalizm ve kimi neoliberal görüşler. Bu noktada şu çalışma katkı sağlayabilir: Bkz. Ellen Meiksins Wood, *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, çev. Şahin Artan, İstanbul: Yordam Kitap, 2008. Wood bu çalışmasında bahsi geçen anlayışları eleştirirmesinin yanı sıra yakın zamanı göz önünde tutarak, kapitalizm ve demokrasi arasındaki bağın nasıl adım adım aşındığına işaret eder.

[31] Žižek, "Demokrasiden Tanrısal Şiddete", s. 107; Žižek, "China Adopted Our Capitalist Model - Will We Adopt Their Despotism?".

riter niteliği olduğu da iddia edilebilir.

Bu durumda, Žižek'in de işaret ettiği, Çin'deki iktidarın Batı'daki demokrasiyi benimsemek için pek de hevesli olmadığı görüşü neden ciddiye alınmasın ki? Hem Çin örneği daha önce "Asyatik değerlerle kapitalizm" adı altında Singapur ve Malezya'da da deneyimlenmiştir.[32] Hatta Batı'dan bir örnek, Rusya'da "Rus değerleriyle kapitalizm" tanımı son dönemde sıkça kullanılmaktadır.[33] Bu noktada Žižek aslında sorunun daha farklı bir şekilde tekrar sorulması gerektiğini belirtir: Batı Çin'in "despotizmini" alır mı?

Žižek bu konudaki fikrini pek çok çalışmasında ve "Wall Street'i İşgal Et" etkinliklerindeki gibi farklı konuşmalarında[34] sık sık dile getirir. Örneğin İngiltere'de düzenlenen Marxism Festival 2009'daki konuşmasında[35] model olarak alınan Batı Avrupa'da, liberal demokrasinin korunamadığını ve egemenlerin fiili olarak demokrasiyi aşındırdıklarını belirtir.[36] Žižek buna düşünülebilecek en bariz örneğin İtalya ve Silvia Berlusconi olduğunu savunur.[37] Berlusconi, ona göre, Batı'nın Ahmadinejad'larından biri ve en önde gelen modelidir.

Žižek, İran'daki Ahmadinejad-Mousavi-Karroubi çatışmasının sanıldığı gibi sadece *Batı-yanlısı liberaller* ve *Batı-karşıtı radikaller* arasında gerçekleşmediğini (en azından bununla sınırlı olmadığını) düşünür.[38] Bu noktada Mousavi, Mehdi Karroubi'nin "reformist" eğiliminden farklı bir hat çizer. Örneğin Mir-Hossein Mousavi'nin İran İslam Devrimi'nin köklerine dönme önerisi dikkat çekicidir. Mousavi, Devrim'in baştaki hedeflerinden saptığını ve bugün bambaşka bir yere savrulduğunu iddia eder. Mahmoud Ahmadinejad'ı da söz konusu sapmanın bir halefi olarak görür ve ona karşı sert ve radikal bir muhalefet geliştirir. İran'daki "tuhaflık", Ahmadinejad'ın bu hedefleri

[32] Slavoj Žižek, "Berlusconi in Tehran", *London Review of Books*, cilt: 31, sayı: 14, 23 Temmuz 2009, http://www.lrb.co.uk/v31/n14/slavoj-zizek/berlusconi-in-tehran/, (Erişim tarihi: 09.05.2013).

[33] A.g.e.

[34] Slavoj Žižek, "Wall Street İşgalcileri, Hepimize 'Kırmızı Mürekkep' Veriyor", Sendika.org, 2011, http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=40219, (Erişim tarihi: 09.05.2013).

[35] Slavoj Žižek, "What Does It Mean to be a Revolutionary Today?", *Youtube*, 2009, http://www.youtube.com/watch?v=_GD69Cc20rw, (Erişim tarihi: 09.05.2013).

[36] Kuşkusuz baştan beri söylendiği gibi bunda kaybedilenlerin rolü büyüktür.

[37] Žižek, "Berlusconi in Tehran".

[38] A.g.e.

en çok dillendiren, kullanan kişi olmasıdır. Hatta seçimleri kazanmasındaki en önemli etkenlerden birinin devrimin köklerine ve hedeflerine sadık kalma sözü olduğu söylenebilir. Žižek burada halka dönük bir aldatma ve buna bağlı olarak gelişen *rıza gösterilmiş bir baskı* görür. Bu durum Berlusconi için de, "demokrasiyi gerçekleştirme" söylemleri anımsanarak söz konusu edilebilir. Berlusconi "muhafazakâr-liberal" karma bakış açısıyla seçmenlerine Ahmadinejad'a "benzer sözler" verir.

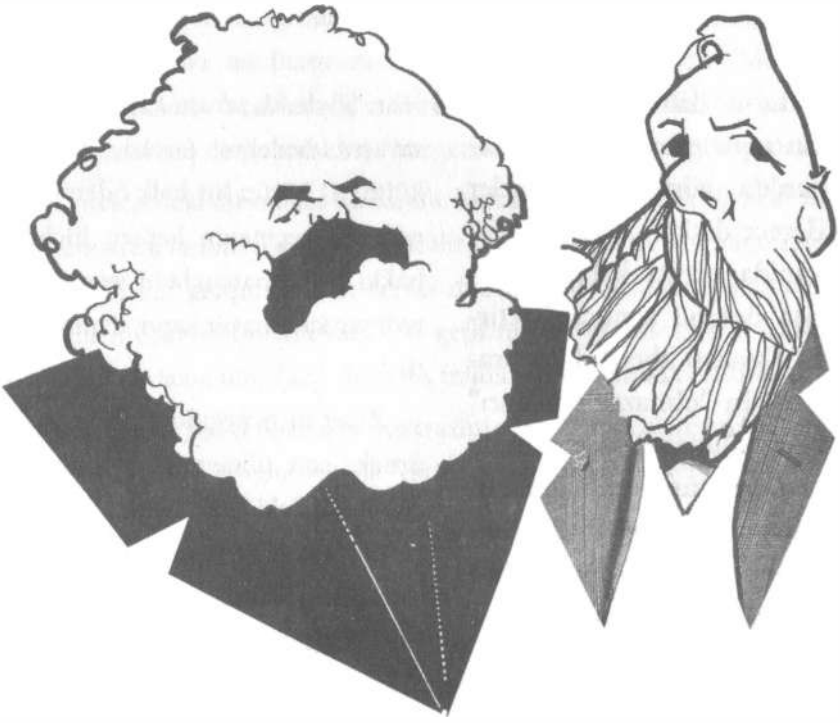
Berlusconi 1994-1995, 2001-2006 ve 2008-2011 dönemlerindeki başbakanlığında, demokratik kategorisi altına girebilecek birçok farklı hakkı aşındırması veya kaldırması dolayısıyla toplumsal muhalefet tarafından sert tepkilere maruz kalmış bir isimdir. Bu tepkilere karşı Berlusconi, sık sık kolluk güçlerinin (asker ve polisin) kullandığı şiddete destek çıkmıştır.[39] Bu baskıcı dönemin sembolü olarak Berlusconi sürekli taciz ve seks skandallarıyla anılan, lüks düşkünlüğünü dile getiren, açıkça hangi sermaye kuruluşlarına destek olduğunu açıklamış ve kendisine muhalif olan herkesi küçümseyen bir figürdür. Kısacası hemen her ahlak ölçüsü tarafından olumsuz olarak nitelenebilecek her tür durum Berlusconi'yle birlikte anılmıştır. Bu noktada farklı anket ve çeşitli araştırmalarda "en sevilmeyen kişi", "en güvenilmez kişi", vb. şeklinde nitelenen Berlusconi'nin nasıl seçmenler tarafından seçildiği ve desteklendiği merak edilebilir. Ancak yine de Berlusconi, İtalya'da üç dönem başbakanlık yapmış şöhreti yüksek bir isimdir. Bu şöhreti, seçim manipülasyonlarıyla özellikle de verdiği sözler ve vaatlerle doğru orantılıdır. İşte tarihin ironilerinden birisi de burada kendini gösterir; halk daha önce mücadele ederek kazandığı genel oy hakkını şimdi kendisi üzerinde baskı kuran bir araç olarak bulur.

Bir önceki bölümde konu edilen liberal demokrasinin nasıl eleştirilebileceğini özetlemek üzere, Zizek'in de demokrasi üzerine dillendirdiği birkaç belirleme yapılabilir:

1- Seçmen, seçileni, hak talepleri, vaatler veya oy için verilen "hediyeler" gibi pek çok farklı nedenden dolayı tercih eder. Kuşkusuz çoğunlukla bunlara, Žižek'in dikkat çektiği gibi[40], çok daha güçlü bir seçim mani-

[39] Bu noktada arttırılan öğrenci harçlarına karşı gelişen tepkiler ve polisin müdahaleleri anımsanabilir.

[40] Slavoj Žižek, "Too Much Democracy?".



pülasyonu eşlik eder. Bu etki seçmenin hür iradesini dışarıda bırakarak, tercihini çoğunlukla belirler niteliktedir.

2- Seçmen, tercihinin ardından seçilenin yapıp ettiklerine doğrudan (dolaylı olarak ise, sivil toplum örgütleri, demokratik kitle örgütleri ve mahkemeler üzerinden hareket edebilir) müdahale edemez veya karışamaz. Seçilen, seçmene dayandığını iddia ederek, seçmenden bağımsız tam bir serbestlik alanına sahiptir.

3- Seçmen, tercih/seçme nedeni dolayısıyla seçilene tabii kalır ve çıkarılan yasalar üzerinden ona itaat eder (veya etmek zorunda kalır).

Bu belirlemelere bağlı olarak Žižek, daha önce de anılan bir örnekten bahseder.[41] Afganistan ve Irak Savaşı sonrasında halkın büyük bir çoğunluğunun işgale karşı çıkmasına rağmen, hem Birleşik Devletler hem de İngiltere[42] askerlerini uzun bir dönem boyunca iki bölgede de konumlandırmıştır. Burada

[41] A.g.e.

[42] Bu noktada Tony Blair'in sonraki seçim dönemlerinde "istenmeyen adam" ilan edilmesinde, Afganistan ve Irak Savaşı'na verdiği destek etkili olmuştur.

Macaristan için artık "örnek" bir otoriter demokrasi tanımı dahi kullanılabilir. AB'nin tepkilerine rağmen Macaristan'da görülen gelişmeler son derece dikkat çekicidir. Macaristan'da henüz kabul edilen anayasa önemli sonuçlar getirmiştir. Kısacası liberal demokrasinin bütün "olmazsa olmaları" devletin müdahaleleri altında ezilmiştir. Bütün bunlar sanki liberal demokrasinin tekrar emekleme dönemine geri döndüğünü andırır gibidir. Ancak 'ilkinde trajedi olan bu sefer bir komediye' dönüşmektedir.

seçmenlerin etkisiz oldukları ve alınan karara mahkûm oldukları düşünülebilir. Şöyle ki, savaşa karşı çıksalar da, savaşın bedelini (siyasi, ekonomik, kültürel) bütün bir halk ödemiştir. Bu noktada seçmenin hemen hiçbir söz hakkı bulunmamaktadır ve seçilen neredeyse sınırsız bir karar alanına sahiptir.

Žižek'in örneğinden daha açık bir örnek, son dönemde Avrupa Birliği (AB) içindeki gelişmeler, Yunanistan ve İtalya'daki tartışmalı teknokrat atamalarıdır. Birkaç gün önce ekonomik ve dolayısıyla toplumsal krizin altında ezilen Yunanistan'daki hükümet, kendisine Uluslararası Para Fonu (IMF) gibi kurumlar tarafından dayatılmış bir programı/reçeteyi, toplumsal muhalefetin baskısıyla referanduma götürme kararı almıştır. Ancak Almanya gibi AB'deki "asli üyeler"in baskısı üzerine bu kararından vazgeçen Yunan hükümeti, "referandum söylemi olası bir askeri darbeye karşı sadece bir taktikti" gibi cümlelerle geri adımını gerekçelendirmiştir. Burada ilgi çekici olan, karar açıklandıktan sonra AB'nin şaşkınlığı ve referandum gibi bir aracın kullanılmasını sakıncalı ilan etmesidir. Aslında burada söz konusu olan, referandumun reddedilme ihtimali ve buna bağlı olarak krizin daha da derinleşeceği fikridir. Oysa "halka dayandığı" iddia edilen bir ülkede, "halka sormak"tan çekinilmesi şaşırtıcıdır. Üstelik IMF programının, halkın "kendi seçtiği" hükümet ve bir kısım "muhalefet" tarafından değil de, AB ile mutakabat içinde atanan teknokratlar tarafından uygulanmak istenmesi demokrasinin askıya alınması anlamına gelmektedir.[43] Bu noktadan sonra, seçmenlerin seçmediği kişilerin iktidarda rol almaları, halkın zaten oyla sınırlı kaldığı devlet yönetimine katılımını ortadan kaldırır. Dahası –İtalya'daki son protesto gösterisine yapılan sert

[43] Žižek'in bu noktada düşünülebilecek farklı örnekleri vardır. Bkz. a.g.e.

müdahalenin de gösterdiği gibi[44]– seçmene karşı hiçbir sorumluluğu olmayan ilgisiz teknokratların bir programı uygulamaları itibarıyla toplumsal muhalefete karşı daha sert olacakları da muhtemel görülebilir. Bütün bunlar egemen birtakım öznelerin demokrasiden "vazgeçmek" istediklerini göstermektedir.

Bu örneklerdeki ihtimaller bir tarafa, Macaristan için artık "örnek" bir otoriter demokrasi tanımı dahi kullanılabilir. AB'nin tepkilerine[45] rağmen Macaristan'da görülen gelişmeler son derece dikkat çekicidir. Macaristan'da henüz kabul edilen anayasa önemli sonuçlar getirmiştir. Kısacası liberal demokrasinin bütün "olmazsa olmaları" devletin müdahaleleri altında ezilmiştir.

Bütün bunlar sanki liberal demokrasinin tekrar emekleme dönemine geri döndüğünü andırır gibidir. Ancak "ilkinde trajedi olan bu sefer bir komediye" dönüşmektedir.

4. Sonuç

İngiltere örneğinde görüldüğü gibi liberal demokrasi, emekleme döneminde halkı devletin sınırlarını çizdiği alandan içeri almak istemediyse, bugün de dışarı atmak istemektedir. İngiltere örneğinde burjuvazi kendi düzen-dışı örgütlülüğü üzerinden feodaliteyle savaşmış ve onu kendi kuruculuğu altındaki yeni alana eklemlenmeye zorlamıştır. Zaman içinde feodalite çözülürken, devlet içindeki tek etkin özne konumuna gelmiştir. Bu sırada işçiler ve diğer halk kesimleri düzen-içi (elbette düzen-dışı da) fakat devlet-dışı siyaset yapma biçimleri üzerinden devleti kendilerine dönük birtakım olanaklar sağlamaya zorlamışlardır; genel oy hakkı, mecliste nispi temsil imkânı vb. Daha sonra bu olanaklar farklı deneyimlerle genişletilmiştir. Ancak deneyimler göstermiştir ki, bu olanaklar hep belirli bir sınıfın ağırlığı ve üstün olduğu bir alan içerisinde mümkündürler. Bunun anlamı demokratik alanın toplumsal muhalefetin gücüne paralel olarak düşme eğilimi içinde olabileceğidir. Bugün buna ek olarak, egemenlerin her türlü hak ve dolayısıyla demokrasi mücadelesine sert çıktıkları görülmektedir.[46] Dahası parlamento ve sivil toplum kuruluşları ça-

[44] 17 Kasım'da yeni teknokrat hükümete karşı öğrenciler tarafından bir protesto gösterisi düzenledi. Bu gösteriye polis sert müdahale ederek birçok öğrenciyi gözaltına aldı.

[45] AB, Macaristan'ın getirdiği otoriter yasalara karşı düzeltme için üç aylık bir zaman vermiştir. Bu tepkinin Merkez Bankası'na dair yasaya kadar gösterilmediğine dikkat etmek gerekir.

[46] Mesela daha kısa süre önce "demokratik" Avrupa Birliği'nin Komünist Parti isim ve sembol-

tısı altında kalarak politika yapmak Avrupa'da gittikçe zorlaşmaktadır. Bütün bunlar –örneğin Batı Avrupa– bakımından adeta bir geri dönüş, daha doğrusu bir mevzi kaybıdır. İngiltere örneği düşünüldüğünde son gelişmeler, ezilenlerin devlet-dışı ve düzen-dışı mücadele pratiklerine daha çok sarılmaları gerektiği fikrini doğurabilir. Elbette bu "demokratik mücadele alanı"nı kapatmak gibi anlamlara da gelmemelidir; neticede bu alandan çekilmek mücadelenin bir ayağını sakatlamak anlamına gelecektir. Oysa gereken, ağırlığı gereken tarafa vererek, bu farklı alanlar arasında yerinde bir ilişkisellik kurabilmektir. Böylece bir yandan reformist çabanın düzen-dışı fiili dışlamasına, diğer yandan "maceracı" çabanın düzen-içindeki pratikleri gözardı etmesine karşı çıkabilme olanağı elde edilmiş olacaktır.

lerini yasaklanmasına ilişkin görüşme (bu öneri reddedilmiştir), Macaristan, Romanya ve Çek Cumhuriyeti'nde farklı gerekçelerle yasaklanmaya çalışılan muhalif partiler ve yakın zamanda Almanya'da Sol Parti üyelerinin fişlenmesi oldukça önemli örneklerdir. Bunlara Fransa, İngiltere, Hollanda, Belçika ve Avusturya'nın "demokratik" göçmen yasalarını da eklemek gerekir. Hatta burada Alman İstihbarat Servisi'nin ırkçı örgütlerle olan ilişkisi de anılmaya değerdir. Zira ırkçı partilerin Avrupa'da güç kazanmaları hiç de tesadüf değildir.

Dile Gelmez Hakikatin Öznesi: Jacques Lacan ve Alain Badiou

Eylem Yenisoy Şahin*

1. Giriş

Jacques Lacan 20. yüzyılın Anti-felsefe akımı içinde görülen en önemli düşünürlerinden biridir. Kendisi bir felsefeci olmasa da, tıpkı önceli Freud gibi bu yüzyılın düşünce biçimini etkileyenlerin başında yer alır. Kısaca 20. yüzyılın doğurduğu düşünce biçimine bakacak olursak, birkaç önemli nitelik belirtilmesi gereksiz olacak kadar açıktır: Bütünsel bir hakikatin reddi ve tekilcilik ya da bireyci belirlenimlerin ön plana çıkması. Lacan, psikanaliz alanında geliştirdiği kuram ile analiz edilen hastanın biricikliğine vurgu yaparak herhangi bir genellemenin hastanın sorununun çözümüne katkı sunamayacağına vurgu yapar. Tedavi sürecinde yapılması gereken, hastanın biricikliğini göz önünde tutmaktır. Lacan için özne kendi tekilliğinde anlaşılabilir ve bu öznenin temel dayanakları ise hakikat, gerçek ve bilgi arasında yaptığı ayrımdır. Ona göre, topolojik, daha açık bir ifade ile kavramsal ya da biçimsel bir teke indirgemenin ötesine geçmeyen hakikatle kurulan ilişki aracılığıyla özne olma süreci her bir tekil durum için kendine özgüdür. Her bir tekil durumun hakikati, yani her özne olma sürecinde temasa geçilen hakikat ise kendinden menkuldür. Biriciktir ve tümel olma durumu söz konusu değildir.

Bu çalışmada Lacan'ın özne, hakikat, bilgi ve gerçek kavramları çerçevesinde anlatılacak olan kuramının Alain Badiou üzerindeki etkisi incelenecektir. Bir bütün olarak ise, her iki düşünürün ortak noktası olan "tümel hakikat anlayışının hakikatin kendisini reddetmeden reddedilmesinin" hangi özneye ışık tuttuğu sorgulanmaya çalışılacaktır.

* Yrd. Doç. Aksaray Üniversitesi Felsefe Bölümü

Temel savım şudur: Lacan'ın hakikatin konumunu topolojik bir bakışla incelemesi ve hakikatin ancak yarı-dile gelebileceği vurgusu Badiou üzerinde etkili olmuştur. Temel dert ise bütünsel hakikat anlayışının 20. yüzyılda ortaya çıkan büyük insani yıkımların nedeni olarak görülmesi sebebiyle hakikatin kendinden vazgeçmeden yani tam olarak görecelilik problemine yakalanmadan yeni bir tekilci hakikat anlayışının zeminini kurmaktır. Bu aşamada ortaya konulan kavramsal çerçevede başarılı olunmadığını söylemek haksızlık olacaktır. Ancak iki uçlu bir problem hala ortadan kaldırılmış değildir: Tekil hakikat anlayışıyla ya hakikat söyleminden vazgeçilmiş olur ya da ancak görecelilik problemiyle hesaplaşamayan bir hakikat anlayışıyla baş başa kalınmış olur. Bu hakikate eşlik eden özne ise Badiou'nun *The Logics of Worlds*'ünde göreceğimiz gibi aslında biçimsel bir söyleme dönüşür.

2. Lacan'da Pratik Öznenin Kuramsal Dayanakları

Lacan için temel mesele "öznenin kim olduğu" sorusunu yanıtlamak değildir. Freud'un psikoloji alanında devrim niteliği taşıyan yeni akımının bir savunusunu yapmak ve onu bir adım öteye taşıyabilmektir. Zaten daha sonra ayrıntılarına gireceğimiz gibi Lacan psikanalizinde de yine en önemli kavram "Bilinçdışı"dır. Bazı eleştirmenler Lacan'ın, Freud'un belirsiz (rüya yorumuna dayanmak gibi) bıraktığı noktaları bilimsel bir zemine çekmek gibi bir dürtü ile hareket ettiğini ileri sürerler. Bu bilimsellik tartışması en bilindik haliyle Althusser tarafından yapılır. Bana göre Lacan'ın bilimsellik gibi bir derdi, hele ki pozitivist bir bilim anlayışına dayanmak gibi bir derdi asla olmamıştır. Hakikat ve gerçek'in ne olduğuna dair ortaya koyduğu yeni bir kavrayışla, olan biteni tekil bireyin zihinsel etkinliğine indirgeyen, dış dünyayı kısmen etkisiz bir hale dönüştüren bir kuram ortaya koymuştur. Bu noktada anlaşılabilirliği oldukça güç bir teori ortaya koyan Lacan'ın temel kavramlarını açıklamakta fayda var. Öznenin onun psikanalizinde nereye oturduğunu anlamak için bu son derece önemli bir adım olacaktır.

Hakikat tartışmasında ilk mesele, onun aşkın mı yoksa içkin mi olduğuna dairdir. Lacan bu konuda net bir biçimde hakikatin aşkın olduğunu reddeder. Freud'un bireyin hakikatinin içkin olduğu görüşünü benimser. Hakikat, Lacan'a göre içkindir ancak bu içkinlik hakikatin tekil durum içinde verili

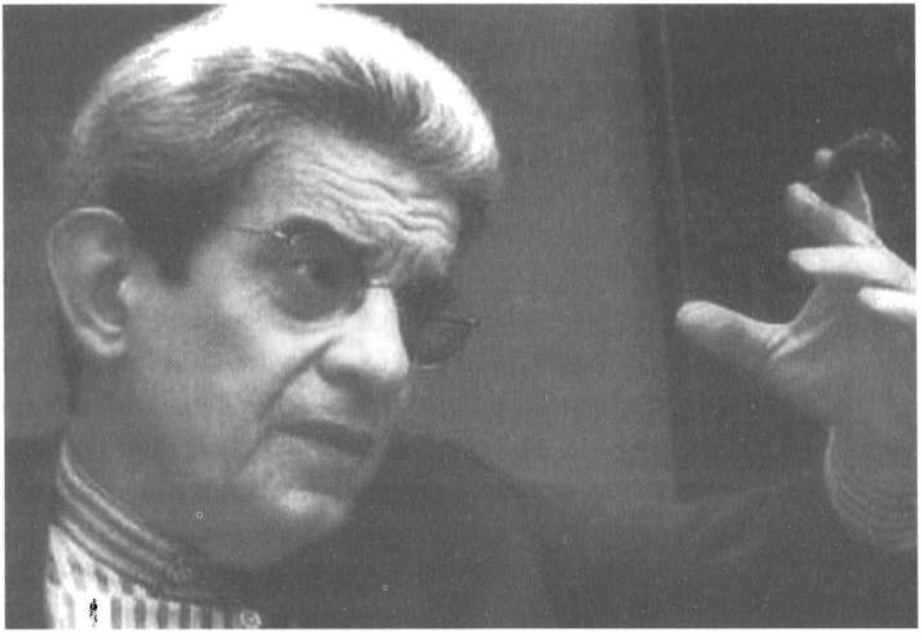
olduğunu göstermez. Hakikatin kökeni aslında bir kayboluştadır. Bu kayboluş aslında elden kayan, bilinçdışının tam olarak bilinemeyen belirleyeni gibi gizemli bir noktaya temas eder. Altını çizmek isterim ki içkinlik tartışmasının ardından eklemek zorunda kaldığımız bu "kayboluş" meselesi Lacan'ın terminolojisindeki ve teorisindeki bir "gel-git"e işaret eder: Fark edilecektir ki kullanılan Hegel dili birdenbire Heidegger'in diline döner.

[H]akikat tartışmasında ilk mesele, onun aşkın mı yoksa içkin mi olduğuna dairdir. Lacan bu konuda net bir biçimde hakikatin aşkın olduğunu reddeder. Freud'un bireyin hakikatinin içkin olduğu görüşünü benimser. Hakikat, Lacan'a göre içkindir ancak bu içkinlik hakikatin tekil durum içinde verili olduğunu göstermez. Hakikatin kökeni aslında bir kayboluştadır. Bu kayboluş aslında elden kayan, bilinçdışının tam olarak bilinemeyen belirleyeni gibi gizemli bir noktaya temas eder.

Öte yandan gerçek ise hakikat ile aynı olmayan ama onunla temas halinde olan temel kavramlarından biridir. Lacan terminolojisinde "gerçek", bir "çıkmaz"a (*impasse*) tekabül eder. Gerçek, içkin olan hakikatin kurucu unsurudur ya da onun arkasındaki nedendir. Bu içkinliği, çıkmaz ve çıkmazın hakikatin kurucu unsuru olma niteliğini anlayabilmek için Lacan'ın özneye dair açıklamalarına göz atmamız gerekir.

Lacan'ın kuramında üçlü bir kavram düzeneği vardır: **İmgesel, simgesel ve gerçek**.[1] Bu üçlüyü açıklamak için Lacan'ın baktığı yer, gerçek ya da günlük yaşam içindeki birey değildir. Bunlar ruhsal yaşamın üç düzeneği olarak karşımıza çıkar. İlk olarak, **imgesel** olan şeyleri bir bütün olarak göstermez. Bir şeyin yalnızca bir parçasının niteliğini gösterir. Örneğin, imge narın bir bütün olarak meyve tümelinin bir parçası olduğunu gösteren ya da onun tam bir görüntüsü biçiminde değildir. Kırmızı imgesi narın bir parçasıdır. Şöyle ki yalnız tanelerinin kırmızı oluşu şeklinde bir imgenin hatırlanması bu düzeyde anlaşılabilecek bir şeydir. Lacan imgesel düzeneğin soğan kabuğu gibi katman katman yapılanmış olduğunu söyler. Tüm bu imgelerin ruhsal bütünlüğü "ben"i oluşturur.

[1] Bkz. J.D. Nasio, "Jacques Lacan Kuramının Genel Kavramları", çev. Atakan Karakış, *Monokl*, sayı: VI-VII, 2009, s. 48-53.



Lacan'ın düşünce sistematiğinde **simgesel** ise birbirine sıkı kurallarla bağlı imleyenler ya da gösterenler sistemi olarak karşımıza çıkar. İmleyenler her zaman birbirine bağlı şekillenirler. İmgeler gibi parçalı ve ilintisiz öğelerden kurulu bir düzenek burada söz konusu değildir. Şöyle ki bir imleyen ancak başka bir imleyen yanında anlam kazanır. İkili bir yapısı gözlenir: "Bir" ve "başkalar". "Bir" bu ağın ya da imleyenler sisteminin sınırındaki imleyendir. Sabit değildir. Herhangi bir imleyen ağın sınırına geldiğinde "Bir" konumuna gelir. Böylesi bir değişiklik anında kişide yeni bir his ortaya çıkar. Ve "ben"de bu hissi keşfettiren öznel bir değişiklik meydana gelir. Öznenin ortaya çıktığı an, kişide bu hissin ortaya çıktığı andır. Özne, Lacan terminolojisinde, bilinçdışının gündelik hayatta kendini göstermesinin kuramsal ifadesidir. Özne, kuramsal olarak ifade edecek olursak, imleyen sisteminde herhangi bir sebebe dayandırılamayan bu bir'in konumlanışının adıdır. Sembolik düzen bu içeriksiz bir'in rastlantısal ya da ansızın sınıra dayanması biçiminde şekillenen hareketli bir yapı düzeneğidir. Bu hareket tarafından ortaya çıkan etkiye "özne" ya da "bilinçdışı özne" denir.

Gerçek ise ne imge ne de imleyendir. Birinci anlamına göre, sembolik düzendeki bahsi geçen değişimin aksine değişmeden kalandır. Ruhsal dünyamı-

zın zamanla değişime uğramamış tarafıdır. Buna örnek olarak duyusal bir hal olan korku verilebilir. İkinci anlamı ise bizi bekleyen bilinemeyendir. Adlandırılamayan, simgeleştirilemeyendir. Bir bilim insanının keşfetmeye çabaladığı şeye benzer. Başka bir deyişle, bir gizem, keşfedilmesi imkânsız bir sırra benzer. Lacan gerçeği kısaca şöyle tarif eder: "İmkânsız olan gerçek olandır".[2]

Bu kavramsal üçlüyü taşıyan iki temel taş göze çarpar: bilinçdışı ve *jouissance*. Lacan her ikisi için kesin bir tanım vermektense iki ilke ile onları açıklamaya çalışır. Bilinçdışı için "bir dil gibi yapılanmıştır" der.[3]Aslında psikanalizin temel nesnesi olarak kabul edilen bilinçdışının yeri, Lacan'ın teorisinde, genel olarak simgeselin alanıdır. Birbirine bağlı imleyenler ağı olan Bir'in sınır görevi gördüğü simgeselin yapısı ise, Lacan'a göre, dilin yapısına benzer. Dil, dışsal bir gönderimi olmayan göstergeler sistemidir. Tıpkı böyle simgesel alanın imleyenleri de dış dünyaya bir gönderme yapmazlar. Daha doğrusu Lacan için bunların dış dünya ile özsel hiçbir ilişkisi yoktur. Yalnızca imleyenler arası bir ilişki vardır ki anlam ayrımlarını belirleyen, bu içsel ilişkidir. "Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır" ilkesi bilinçdışının Bir ve Başkalar olmak üzere iki imleyen tarafından düzenlenen ağsal bir yapı olmasını ifade eder. Bu yapı statik, bilinebilir ya da hareketi yasalaştırılabilir bir yapı değildir. Bilinçdışı hareketlidir. Ya da bilinçdışı Simgesel'in işleyişidir. Bu işleyişin sonucunda ise özne ortaya çıkar. Aslında bilinçdışı her birimizin hayatını sürekli tetikleyendir. Tıpkı dil gibi kişiye bilincinde olmadan etki eder. Bu etkiler kendiliğinden davranışlar ve nasıl aldığımızı bilmediğimiz kararlar olarak ortaya çıkar.

Lacan terminolojisinde Freud'un *libido*suna[4] karşılık gelen kavram ise *jou-*

[2]Jacques Lacan, "The Impotence of Truth", *The Other Side of Psychoanalysis: Seminar XVII* içinde, ed. R. Grigg, New York ve Londra: W.W. Norton & Company, 2007, s. 165.
Bu makalede yabancı dilde yayınlanmış eserlerden yapılmış olan tüm çeviriler bana aittir.

[3] Nasio, "Jacques Lacan Kuramının Genel Kavramları", s. 52.

[4]Freud *libido*yu "genel olarak zihinsel süreçlerin temelini oluşturduğu varsayılması gereken" bir enerji olarak görür (Sigmund Freud, *On Sexuality*, çev. A. Richards, New York: Penguin Books, 1977, s. 138). Freud'un *libido* kavramı insan doğasındaki düzenlenmemiş şeyi temsil eder. Mesele bir ihtiyacın herhangi bir tatmininin nesnesinden ve aslında bu ihtiyacın amacından uzaklaşmış olma ihtimali ya da gerçeği ile ilişkilidir. Başka bir ifadeyle bir ihtiyacın tatmini başka bir tatmin olasılığını yaratır. Bu şekilde meydana gelen ihtiyacın tatminindeki sapma kesinlikle fonksiyonel ve de düzenli değildir. Freud bu sapmanın hem olumlu hem de olumsuz anlamda yaratıcı olduğunu düşünür. Yani, bu sapmayı hem tüm insanlık kültürünün hem de tüm sapkınlıkların kaynağı olarak görür. Yani Freud'un *libido* kavramı insan doğasının yaratıcı süreksizliğine işaret eder. Bkz. Alenka Zupančič, "Cinsellik ve Ontoloji", çev. Buse Kemaloğlu,

*issance*dır. Lacan'ın *küçük a nesnesi*nin temel özelliği, öznenin bu nesne aracılığıyla hedef aldığı beklentilere hiçbir zaman denk düşmemesidir. Aslında ortada belirsiz olan ya da belirlenimsiz olan bir hedef alış vardır. Bu belirsiz hedef alışın kısa devresi itkidir. Bu demektir ki, arzu amacına ulaşmakta güçsüzdür ve aslında bilinçli bir biçimde hedef alan bir şey değildir. İtki, arzu ve hedef arasındaki kısa devre işlevi görerek bu güçsüzlüğün ya da başarısızlığın yerine *jouissance*'ı yerleştirene kadar yörüngeyi saptırmaktan ibarettir. Yani itkinin amacı nesnede değil, nesnenin hedef alınışının deformasyonundadır. Yani tıpkı Freud'un *libido*sunda söz konusu olan şey gibi, itki, nesne hedeflemenin başarısızlığa uğramasının hedeflenmesidir.

Hegelce söylemek istersek, itki asla doğrudan nesneyi hedeflemez, doğrudan hedeflediği şey aslında hedefe ulaşmadaki başarısızlıktır. İşte ancak böyle bir başarısızlığın hedeflenmesi dolayımıyla itki; dolaylı olarak nesneyi hedeflemiş olur. Biz bunu böyle dile getirsek dahi Hegel yorumu Lacan için uygun olmayacaktır. Çünkü Lacan böylesi bir dolayım sürecini topolojik bir bükülme ile açıklar.[5] Yani bana göre Hegelci okuma yanlış olacaktır. Öncelikle semboliğin alanı ve gerçeğin alanı arasında yaptığı ayrım bu noktada önemlidir. İkincisi ise "anlamın biçim değiştirmesi, biçimini değiştirdiği anlama ait değildir"[6] belirlemesini düşünmek yerinde ve yeterli olacaktır.

Lacan'ın *jouissance*'ı açıklamak için kullandığı ilke şudur: "cinsel ilişki yoktur".[7] Bu kavram tamamen aynı olmamasına rağmen "gerçek"in boyutunu çağrıştırır. Bilinçdışı *jouissance* sayesinde çalışır. "Cinsel ilişki yoktur" ilkesi ise *jouissance*'ın kesin bir tarifinin olmadığını ifade eder. Benzer bir ilke ise şudur: "Kadın yoktur". Aslında bu bir evrensellik fikrine karşı çıkıştır. Lacan bu ilke ile evrensel bir kategori olarak kadın yoktur demek ister. Bunun Lacan'a göre nedeni ise tüm kadınlar için geçerli tek bir *jouissance*'ın varlığından bahsetmenin ve onu belirlemeye çalışmanın imkânsızlığıdır. Vurgusu kadın olsa da asıl dert, cinsiyet belirleniminin evrenselliğini reddetmektir. Özelinde psikanaliz için hepsi birbirinden farklı çoğul kadınlar vardır. Her bir tedavi

Monokl, sayı: VI-VII, 2009, 589-598.

[5]Raoul Moati, "Düşüncenin Semptoma Dönüşmesi (Tinin Semptomatolojisi) Lacan: Hegel'e Karşı mı Yoksa Onunla Birlikte mi?", *Monokl*, sayı: VI-VII, 2009, s. 363.

[6]A.g.e., s. 364.

[7]Nasio, "Jacques Lacan Kuramının Genel Kavramları", s. 52.

sürecinde hastanın öznel koşulları ve özellikleri belirleyici niteliktedir.

Tüm bu açıklamalardan çıkarılabilecek sonuç, tümel bir hakikat, gerçek ya da özne tanımının Lacan açısından imkânsız olduğudur. Her bir durum (belki de Lacan için buna birey demek daha yerinde olacaktır) için kendinden menkul tekil bir hakikat ya da gerçek ve dolayısıyla tekil bir öznellik söz konusudur. Daha yerinde bir ifadeyle, bir bireyin dahi özne oluşu, biricik bir bütünden ziyade sürekli hareket halinde, değişen ve belki de bazen kopan bir zincire benzer. Söz konusu bireyin simgesel alanında bir ile başkalar arasında süre giden hareket, bilinçdışının mekânı ve öznenin kim olduğunun belirleyenidir.

Yazının bu noktasında kısaca şu söylenebilir: Badiou için de tekillik vurgusu başat önemdedir. Lacan'ın öznesi, bilinçdışı, simgesel vb. psikanalize özgü kavramları çıkardığımızda Badiou'nun özne teorisine çok yakın bir noktada durur. Badiou tüm süreci öznenin zihinsel süreçlerine indirgemek yerine dış dünyaya çıkarır. Bu farka rağmen Lacan'dan etkilenmiş olması kendinin de reddetmeyeceği bir gerçektir.

3. Hakikat ve Bilgi Ayrımı

1953 yılından önce Hegel'in Kojeve okumasından etkilenerek ayna teorisini savunan Lacan, bu tarihten sonra bunu reddeder. 1955 yılında II. Seminer'de küçük ve Büyük Başkası ayrımı yapar.[8] Bu Büyük Başka, Mutlak Başkasıdır. Öznenin kendine asla ulaşıp özdeşleşemeyeceği Başka öznedir. Bu Büyük ya da Mutlak Başka, aşkın bir şeye gönderme yapıyor gibi görünür. Ama bu yapısal bir aşkınlıktır. Dil ve birey arasında kurulan ilişkiyi tarif eder. Dolayısıyla hakikatin içkinliğine zarar vermediği varsayılır. Daha açık bir deyişle, bu Büyük Başka dilin işaret ettiği imleyenlerin bütünüdür. Lacan "özne konuşulmaktan ziyade, konuşturulmaktadır" derken buraya gönderme yapar. Dil herhangi bir özneden önce kurulmuştur. Öznenin dile girmesi sembolik alana girmesi demektir ve bunun geri dönüşü mümkün değildir. Dildeki imleyenler arası, biraz önce sembolik olanı tanımlarken belirttiğimiz gibi, karşılıklı bir ilişki vardır. Bir özne için bu ilişkinin anlamının kaynağı Büyük Başkasıdır. Özne bu Büyük Başkası ile asla özdeşleşemeyeceğinden ulaşabileceği her anlam elinden kayar ve bilinçdışını canlandırır. Bu nedenledir ki "dil aracılığıyla

[8]Maoti, "Düşüncenin Semptoma Dönüşmesi (Tinin Semptomatolojisi)", s. 329.

konuşan özne değil, özne aracılığıyla konuşan dildir."[9]

Özne edilgin bir konumda gibidir. Ancak bu yaklaşım ile mesele edinilen şey öznenin etkin ya da edilgin oluşu değil öznenin dile mutlak ve tam bir kavrayışla hâkim olamayacağıdır. Yine asıl sorun tam da bu yetersizlik nedeniyle öznenin gerçekle temasında açığa çıkan hakikati dile getirmedeki yetersizliğidir. Bu bağlamda, Lacan idealize bütünsel bir mutlak bilgi biçimi altında temsil edilen hakikati sürekli eleştirir.[10] Kendisi hiçbir zaman tam bilgi olmayacak olan, asla her şeyi temsil etmeyen ve ancak yarı-ifade edilmiş bir hakikat anlayışını savunur.

Bilgi ve hakikat ayrımı bu tam ifade edilemeyişin temel dayanak noktasıdır ve Lacan düşüncesinin en başat ayrımıdır. Lacan bunlar arasında kavramsal olmayan bir boşluk olduğunu iddia eder. Lacan'ın şu sözlerine kulak vermek yerinde olacaktır:

> Yalnızca gerçek ile ilişkisinde üretilen şey olmasına rağmen hakikat için mücadele edilir. Oysaki üretilen şey, üreten şeyden daha az önemlidir. Hakikatin etkisi yalnızca bir bilgi yıkımıdır. Bir üretim yaratan ve çok geçmeden yeniden başlatılan şey işte bu yıkımdır.
>
> Sonuç itibariyle gerçek ne daha iyi ne daha kötüdür. Genel olarak bir sonraki krize kadar gözden kaybolur. Onun geçici faydası kendi merceğini yeniden kurmuş olmasıdır.[11]

Hakikatin özü itibariyle bilinemez olduğunu ve bilgi biçimleri arasında bir delik oluşturduğunu iddia eder. Bu görüşünü psikanalize uygular ve psikanalizin bir bilgi biçimi değil, her bir psikanalize tabi tutulan hasta için özgün olması gereken bir düşünce biçimi olduğu sonucuna varır. Bu anlamda Althusser'in Lacan'ın psikanalizi psikoloji ve felsefeden kurtarıp bir bilime dönüştürmesini desteklemesi anlamını yitirir. Zaten son yazılarında kendi de bunu görecektir.

Lacan için bilgi sürekli değişen bir şeydir. Daha kurulduğu anda anlamı-

[9] A.g.e., s. 332.

[10] A.g.e., s. 350.

[11] Jacques Lacan, "The Power of the Impossibles", *The Other Side of Psychoanalysis: Seminar XVII* içinde, ed. R. Grigg, New York ve Londra: W.W. Norton & Company, 2007, s. 187.

na geldiği şeyden başka bir anlama gelmekten kendini koruma şansı yoktur. Aslında Lacan'ın kuramında bahsi geçen bilginin hakikatle uyuşup uyuşmadığı hep bir sorunsal olarak askıda kalır. İşte bilinçdışının imkânı, hakikat ve bilgi arasındaki daha doğrusu gerçek ve bilgi arasındaki aşılamaz uçurumdur. Lacan bu bağlamda Hegel'i bilgi ve hakikati birleştirerek bilinçdışı öznesini kaçırmakla suçlar.[12]

Lacan hakikati daha önce açıklamış olduğumuz *jouissance*'ın yanına konumlandırır.[13] Bir çeşit enerji olarak görebileceğimiz bu *jouissance*, bilgi ve gerçek ayrımı ile ortaya çıkan faya yerleştirilmiştir. Sözcükler hakikati söylemekte yetersiz kalırken, hakikatin anlaşılacağı başka bir meta dil de yoktur.

Öznenin kim olduğuna dair sorgunun temel problemi olarak karşımıza çıkan "hakikat ve gerçeğin ne olduğu" sorunu ve hakikat ve bilgi ayrımı Badiou tarafından da benzer bir yaklaşımla ele alınır. Badiou'nun teorisi üç niteliği bakımından Lacan terminolojisi ve kuramı ile çok yakın ilişki içindedir. Birincisi, Badiou'nun Lacan'ın "imkânsız olan gerçek olandır" temel savını tam anlamıyla kabul etmiş olmasıdır. Gerçek, tıpkı Lacan gibi Badiou için de "im-

[12]Moati, "Düşüncenin Semptoma Dönüşmesi (Tinin Semptomatolojisi)", s. 351.
[13]A.g.e., s. 352.

kânsız"a işaret eder. İkincisi ise hakikat ve bilgi ayrımı ve aralarında kurduğu ilişkiyi benzer bir biçimde görmesidir. Üçüncüsü de zamanı teori dışı bırakıp topolojik bir mekân gösterme çabasıdır. Ancak Lacan bilinçdışının topolojik alanını göstermeyi amaçlarken, Badiou bilinç ve bilinçdışı meselesini bir yana bırakır. Lacan'dan farklı olarak hakikatin topolojik alanını göstermeyi amaç edinir diyebiliriz. Ancak ayrıntılı bir biçimde göstermiş olduğumuz gibi Lacan'ın bilinçdışı olarak gösterdiği alan aslında hem öznenin hem de hakikatin topolojik alanını göstermektedir. Daha doğrusu Lacan bunlar için bilinçdışı dışında başka bir yer varsaymamaktadır.

Badiou her bir dünyanın kendine özgü bir bilgi ansiklopedisi olduğunu ve bunun her bir kişi için ulaşılabilir bir bilgi olduğunu ileri sürer. Denilebilir ki, bir dünyanın yapısı, sahip olduğu nesneler ve bu nesneler arasındaki ilişkilerin bilgisinin tümüne birden o dünyanın bilgi ansiklopedisi adını verir. Bu ansiklopedi nesnel bir yöntemle dünyanın yapısının bilgisini ortaya koyabilmelidir. Ancak bu bilgi deposuna erişim değişebilir. Aynı zamanda her durumun bir bilgi ansiklopedisinin olması gerekir ancak bu ansiklopedi, bu durumun değişmeyen ve mutlak doğasını göstermez. Bu bilgi meselesi hakikat meselesinin tamamen dışındadır. Zaten Badiou hakikatin yeri olarak tam da bu bilme ediminin iş göremeyeceği ya da sınıflandıramayacağı yer olan "boşluk"u işaret eder.

Bilgi ansiklopedisini kuran bilinebilir yapının dışında, bazı dünyalar karar verilemez noktalara (*points*) sahiptir.[14] Bu türden dünyaları "gerilmiş" dünya (*tensed world*)[15] olarak adlandırırken, böylesi herhangi bir noktaya sahip olmayan dünyayı "kuvvetsiz" (*atonic world*) dünya olarak adlandırır.[16] İşte bu gerilmiş dünyalar, yani bilgi ansiklopedisinin dışında kalan, onunla cevaplana-

[14] Nokta ilk defa *Logics of Worlds*'da kullandığı bir terimdir. Bu terim *Being and Event*'de kullandığı karar ya da tercih terimlerinin yerini alır. Badiou'ya göre nokta sonsuzun iki biçiminde belirdiği topolojik mekândır. (Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event 2*, çev. A. Toscano, London ve New York: Continuum, 2009, s. 401.) Bunun anlaşılması için şu biçimde ifade edilmesi yanlış olmayacaktır: Nokta bir karar gerektiren "ya ya da" biçiminde ifade edilebilen çelişik bir ifadedir. Hakikatin belirmesi, onu ifade eden öznenin ortaya çıkması için bu noktaların olduğu bir dünya gerekir.

[15] Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event 2*, çev. A. Toscano, London ve New York: Continuum, 2009, s. 422.

[16] A.g.e., 420.

mayan noktalara sahip dünyalar, hakikatlere ve dolayısıyla öznelere gebedir. Noktalar bir hakikatin ortaya çıkış sürecini başlatan olayın meydana gelmesi için beliren topolojik alanlardır.[17] Lacan bilinçdışının ne anlama geldiğini, onun topolojik mekânını tespit etmek suretiyle göstermeyi hedeflerken, Badiou bilinçdışı meselesinden uzaklaşır. O, hakikatin topolojik alanını tam da bahsi geçen noktalar üzerinden tespit eder. Noktalar bilgi düzeninde aşırı olan ve karar verilemez olan alanı gösterir. Ve hakikatin ortaya çıkma süreci sonunda, bu bilgi ansiklopedisinde bir yıkım, bir delik oluşur. Belki de bir ekleme oluşur demek daha yerinde olacaktır.

Lacan bilinçdışının ne anlama geldiğini, onun topolojik mekânını tespit etmek suretiyle göstermeyi hedeflerken, Badiou bilinçdışı meselesinden uzaklaşır. O, hakikatin topolojik alanını tam da bahsi geçen noktalar üzerinden tespit eder. Noktalar bilgi düzeninde aşırı olan ve karar verilemez olan alanı gösterir. Ve hakikatin ortaya çıkma süreci sonunda, bu bilgi ansiklopedisinde bir yıkım, bir delik oluşur. Belki de bir ekleme oluşur demek daha yerinde olacaktır.

Ayrıca Badiou için hakikat, duruma içkin olmasına rağmen onun bilgisine ulaşmak imkânsızdır. Badiou bu imkânsızlığı anlatmak için bilgi ve hakikat arasındaki ayrımı kullanır. Badiou'ya göre bir hakikatin tek maddi koşulu onun türeyimselliğidir. Bunun bir diğer anlamı, hakikatin hiçten geliyor oluşudur. Tam da bu nedenledir ki hakikat tam olarak dile getirilemez. Badiou bu hiçliği etkin hale gelecek olan bir hakikatin olanak hali olarak görmez. Lacancı bir terminoloji ile bu hiçliği "imkânsız" olarak adlandırır. Bu hiçlik duruma aşkın değil içkindir. Hiçliğin bir şeye dönüşmesi ya da hakikatin açığa çıkması sürecinin başlangıç noktası olan şey Badiou'nun kavramsal örgüsünün temelini oluşturan "olay"dır. Olay "olaysal bölge"de meydana gelir.[18] Olaysal bölge

[17] Topoloji bilinmeyen ya da hesaplanamayan alanları rakamlar aracılığıyla değil de harfler ya da yeni simgeler aracılığıyla hesaplamayı amaçlayan modern bir matematik dalıdır. Birden sonsuza doğru giden sıralı sayı sisteminin yerine hiçten sonsuza giden yeni bir açıklama önerir. Topolojik olarak dile getirirsek bir yoktur, yalnızca sıfırdan sonsuza giden bir sıçrama mümkündür. Ya da birbirinden farklı iki çemberin birbiriyle özdeşliği ancak topoloji aracılığıyla gösterilebilir.

[18] Badiou, *Being and Event*, çev. O. Feltham, London ve New York: Continuum, 2005. s. 176. Burada Badiou'nun birkaç teriminin açıklanması yerinde olacaktır. Badiou varlık-olarak-varlığın tutarsız bir çokluk olduğunu ya da dilin yüklemlerinden eksiltilmiş, ifade edilemeyen bir hiçlik olduğunu söyler. Tutarsız bir çokluk iki biçimde bir-olarak sayılma işlemine tabi tutulur.

tarifini ise şu biçimde dile getirir:

> Örneğin bir kedinin canlı hücreleri aynı zamanda bu kedinin yaşamlılığına aittir. Hücreler canlıdır. Bu nedenledir ki bu canlı şeyler, toplamı bu kedi olan bütünlüğün katı, bütünleşmiş ve organik parçasıdır. Aksine, bir hücre bir bölge olarak düşünülebilir, çünkü onu oluşturan moleküller yaşayan şeyin organik olduğunun söylenebilmesiyle aynı anlamda organik değildir. Kimyasal olarak belirlenmiş bir molekül, artık kedinin canlı olduğunun söylenebilmesi anlamında "canlı" değildir. O kedinin "nesnel olarak" bir parçası olsa bile, moleküllerin basit bir toplamı canlı şeyle aynı anlamda yaşamsal bir bileşen değildir. Bu toplamla kedinin yaşamlılığının maddi sınırına dayanmış olduğumuzu söyleyebilirdik. Bu nedenledir ki böylesi bir toplamın "*boşluğun kıyısında*" [vurgu bana aittir] olduğu söylenecektir; yani, kediyi, tekil bir çokluk-durum olarak, yaşama ait boşluk anlamındaki kendi saf belirsiz varlığından ayıran şeyin kıyısındadır.[19]

Bu alıntı ile göstermek istediğim olaysal bölgenin, bir bütünü o şey eden parçalarından ayrıksı bir parçasının bölgesi olması anlamındadır. Badiou bunu kapitalist devlet için şöyle açıklar. Kapitalist devletin kendisi aşırı öğedir. Burjuva sınıfı ise kapitalist devlette ortaya çıkan normal öğedir. Devlet idaresi onu kapsayarak devam eder. Burada olaysal bölgenin dayanacağı boşluğu oluşturan, tekil öğe proletarya sınıfıdır. Bu sınıf bu devlet içinde yaşayan vatandaş ve dolayısıyla onun üyesi, parçası olmasına rağmen devlet idaresinde görmezden gelinir, hiçlik olarak görünür ya da kapsanmaz. Ama alıntıda da vurguladığımız gibi bu hiçlik, bir tam'ı ve gerçek anlamıyla bir boşluğu ifa-

---

Bunlardan birincisi üyelik ilişkisi, ikincisi ise kapsanma ilişkisidir. Birinci durumda bir çokluk bir kümenin üyesi olarak sayılır ki aslında her çokluk bu sayılma işlemine tabidir. Bu işlemi gören toplama "durum" (*situation*) adı verilir. Bu çokluklar ikinci bir sayma işlemine daha tabi tutulurlar ki bu durumda ortaya çıkan toplam "durumun hali" (*state of situation*) olarak adlandırılır. Bu iki sayma işlemi sırasında üç tür öğe ortaya çıkar. İlki hem durum hem de durumun hali tarafından sayılan normal öğe (*normal*), ikincisi duruma ait olan ancak durumun hali tarafından kapsanmayan tekil öğe (*singular*), son olarak da duruma ait olmamasına ya da durumun üyesi olamamasına rağmen durumun halince kapsanan aşırı öğedir (*excrescence*). (Bkz. Badiou, *Being and Event*, s. 99). Aslında tekil öğe bahsi geçen hiçliği temsil eder. Hakikatin türeyimsel temelidir. Bir hakikat prosedürü sonunda normal öğe olmaya doğru sürüklenen öğedir ya da çokluktur. Bir hakikat prosedürünün başlangıcı olay, bu olayın topolojik mekânı ise olaysal bölgedir.

[19] Badiou, *Theoretical Writings*, s. 99.

de etmez. Böylesi olaysal bölgenin ontolojik olarak maddi zemini oluşturan çokluk hiç üyesi olmamak anlamında bir boşluk ya da mutlak bir hiçlik değildir. Tam da bu ayrımı vurgulamak için Badiou, boşluk yerine "boşluğun kıyısında" demeyi tercih eder ve bu tekil öğeyi "olağan dışı" (*abnormal*) olarak adlandırır. Ki bu çokluğun üyeleri vardır ancak, durumun hali için (politika söz konusu olduğunda buna devlet de diyebiliriz) illegaldirler. İşte bu illegal üyelere sahip olağan dışı çokluğun bilgisi bilgi ansiklopedisinde yoktur. Hakikat prosedürü sonunda bir fazlalık (*supernumerary*) olarak eklenecektir. Dolayısıyla hem durumun kendinde hem de bilgi deposunda bir değişiklik meydana getirecektir. Tabi şunu söylemeden geçersek yanlış bir şey dile getirmiş oluruz: Böylece bilgiye dönüşen öğe artık normal bir öğeye dönüşmüştür ve hakikat ya da gerçek ile ilişkisi son bulmuştur. Bu yeni durumda belki de yeni bir olağan dışı ya da tekil bir öğe ortaya çıkacak ve yeni bir hakikat prosedürü başlayacaktır.

Lacan ve Badiou için aynı sonsuz döngü söz konusudur. Biraz önce dile getirdiğim gibi Lacan için özne bir tamamlanmışlık halini ifade etmez. Simgesel alandaki sürekli açığa çıkıp kaybolan, başkalar arasından tesadüfen bir olarak kıyıya yanaşan bir'in etkisini ifade eden biçimsel bir şema çizer. Bu sonsuzca tekrarlanan bir döngünün şemasıdır. Bu bir'in etkisi altında beliren bilinçdışı özne, bir sonraki bir tarafından başka bir biçimde belirlenir. Her seferinde hakikatten bilgiye dönüşen ve bilindiği andan itibaren hakikatle ilişkisi kopan bir'in öyküsü yaşanır. Badiou için de durum aynıdır. Asla "hakikat budur" denemeyecek ve en iyi ihtimalle tekil bir durumda beliren hakikat, bir bilgiye dönüştürülerek depolanacaktır. Bu andan itibaren de hakikat olmayacaktır. Badiou'da her hakikatin bir "adlandırılamaz" yanının olması nedeniyle de aslında her ifade ediş, bir şeyi elinden kaçırmak zorunda kalacaktır.

4. Lacan'ın Öznesi

Lacan "Bilim ve Hakikat" adlı makalesinde psikanalizin "öznenin bilimi" olduğunu söyler. Özne ise bilgi ve hakikat arasında bölünmüş bir öznedir. Arada bir yerdedir. Freud'un ben, üst-ben ve alt-ben üçlü ayrımı, birleşik bir öznenin üçlü bir ayrımından ziyade yapıcı bir yarılmadır. Lacan için de Freud'un keşfi tam da bu yapıcı yarılmanın kendisidir. Freudcu özne bahsi geçen ayrımın

düğümünde yatar ki, bu nedenle herhangi bir hümanist öz ile bağdaşmaz.[20] Aslında bu tür bir özne arayışı tam da ikili yapıdaki Kartezyen *cogito*'nun başarısızlığıyla baş etmek üzere ortaya atılmış olan bir özne anlayışıdır. Lacan ruh ve beden ikilemi nedeniyle tartışmalı kalan ve bu nedenle önemi gözden yiten Kartezyen özneye yeni bir bakış açısıyla yaklaşmak gerektiğini düşünür.

Cogito özne, bilimin öznesidir. Lacan bu anlamda Freud'un da bu bilimselcilik yaklaşımından ayrılmadığını ileri sürer. Ona göre psikanalizin öznesi yine bilimin öznesidir. Ayrıca XII. Seminerinde *cogito* üzerine şunları ileri sürer: Kartezyen yöntemin önemi Hakikati Büyük Başka'ya (Tanrı) emanet ederek onu reddetmesindedir. Böylece bilime hakikatin rahatsız etmeyeceği bir yol açar. Tanrı, bilginin garantörü olarak boş uzama denk düşen hakikattir.[21] Psikanalizin hakikati de bilgiyle örtülmemiş bir hakikattir. Ötede duran, hiç ulaşılmayacak olan Büyük Başkası'yla ilişkilidir. Lacan, imleyen bilinçdışının hakikati yarı yarıya ifade ettiğini ileri sürer. Bu zaten hakikat üzerine anlatılacak her şeydir. Hakikatin diğer yarısı ise boşluktan ibarettir.[22]

Badiou da benzer biçimde Kartezyen özneye çağrı yapar. Aslında bu özneyle temel yakınlığı rasyonelliğindedir. Descartes'ın kuramını oluşturmaya "*cogito ergo sum*" önermesiyle başlamasını, öznenin var olmasını bir yer işgalinden ziyade düşünme etkinliğine dayandırması olarak yorumlar. Kartezyen özne eleştirisinin bu düşünme etkinliğini, yani rasyonel etkinliği gözden

[20] Lorezo Chiesa, "Lacancı Hakikatin Marksist Maddecilik Olarak Olası Ele Alınış Biçimini Önceleyen Düşünceler",çev. Sibel Kibar, *Monokl*, sayı: VI-VII, 2009, s. 551.

[21] A.g.e., s. 553.

[22] A.g.e., s. 556.

kaçırmış olduğunu ileri sürer. Badiou'nun da temel derdi, varlığa rasyonel bir açıklama vermektir. Özne açısından varoluş düzeneğinde öncelik rasyonel yana, yani karar verme, ifade etme, sadakat gösterme gibi rasyonel yanın etkinliklerine aittir. Bu etkinlikler olmadığında ise ampirik bir varoluş da söz konusu değildir. Badiou'nun Platon savunusu ve Kartezyen özne savunusu arasındaki kesişen nokta belki de budur. Badiou'nun şu ifadeleri bu konuda sıkça gönderme yapılan ifadelerdir:

> Şayet hem kendini bu dünyada ortaya seren – bir bedenin orada-oluşuna neden olan şey – hem de bu dünyanın aşkınsal yasasının bir istisnası olan şeyi "İdea" olarak adlandırmayı kabul edersek, Platonizm ile uyum içinde söyleriz ki şimdiki zamandaki bu zamanın yaratımına izin veren sonsuzluğun deneyimi bir İdea deneyimidir. Bu nedenledir ki materyalist diyalektikçiler için "yaşamak" ve "bir İdea için yaşamak"ın bir ve aynı şey olduğunu kabul etmek zorundayız.[23]

Bu alıntıdan da çıkarılacağı gibi, Badiou'nun Kartezyen özneye yakınlık hissi duymasının nedeni bir idea ya da fikir için olmayan, aslında rasyonel yanı olmayan bir yaşamın yaşam olmadığının savunusudur. Lacan'ın yakınlığı ise daha çok hakikatin Büyük Başka'ya atfedilerek ulaşılması imkânsız bir rafa kaldırılması ya da tam olarak bilinmesi imkânsız bir şeye dönüştürülmesidir. Badiou için bu da reddedilmez ama yaşamın İdea ile ilişkisi ön plana çıkar.

Ancak tüm bunlardan, biraz önce bahsettiğimiz Lacan'ın Kartezyen öznenin bilimselci yönüne vurgu yapması nedeniyle psikanalizi bilimsel kılma çabası içinde olduğu çıkarılmamalıdır. Lacan XVII. Seminerde neden olarak hakikati, Aristoteles'in dört neden doktrini ile açıklar. Fail neden büyü, ereksel neden din, biçimsel neden bilim ve maddi neden de psikanalizdir.[24] Her biri ayrı ayrı hakikatle ilişkilenir. Fakat hakikatle kurulacak tek ve doğru ilişki psikanalizin benimsediği hakikattir. Diğer nedenlerin hakikati çözümlemedeki yetersizliklerinin nedeni şöyle sıralanabilir: Gerçek boşluğu büyü bastırır, din inkâr eder, bilim ise onu dışta tutar. Bilim, hakikat ve bilgi arasındaki farkı bilgi lehine reddettiğinden, aslında aynı zamanda bilimin kendisini de reddet-

[23] Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event 2,* s. 510.

[24] Chiesa, "Lacancı Hakikatin Marksist Maddecilik Olarak Olası Ele Alınış Biçimini Önceleyen Düşünceler", s. 558.

miş olacaktır. Dolayısıyla Lacan için bilimsel bilgi ile açıklanabilecek bir özne savunusu asla kabul edilemez.

Lacan'ın öznesi, hakikat ve bilgi yarılmasının ötesinde bir de arzu nesnesinden sapma edimi yoluyla da açıklanır. Freud'un *libido*suna benzer *jouissance* üzerine bir kaç ekleme yapmak burada yerinde olacaktır. Bu çerçevede, Freud "Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme" adlı çalışmasında ilk olarak sapkın denilen davranışların normal olarak nitelenen cinsel davranışta mevcut olduğunu gösterir. Yani idealize bir biçimde normal davranış – sapkın davranış ayrımı yapmayı reddedecektir. Normal davranış kalıbında sapkınlık olarak görünmeyen davranışlar "uygun" cinsel nesneden ve varsayılan cinsel amaçtan tamamen uzaklaştığında sapkınlık olarak görünür. Freud, bunun dışında, itkilerin parçalı, tekil[25], amaçsız, kaynaklandıkları nesneden bağımsız olduğunu gösterir. İtkilerin sapması, kurucu, daha doğru bir deyişle yaratıcı bir sapma olarak görünür. Normal insan cinselliği, doğallığı bozulmuş itkilerin yeniden doğallaştırılmasından ibarettir. Bu bozulma ifadesi, saf ihtiyacın mantığından ayrılmış olmaları anlamındadır. Freud'un bu noktada incelenmesi gereken *libido* terimi, insan doğasındaki temel bir dengesizliğe de işaret eder. Bir ihtiyacın her doyumu, verili nesnesinden ve amacından sapar. Böylece işlevsiz bir sapmayı oluşturan ek doyumun olanağını beraberinde getirir. Bu sapak ve mekân, hem sapkınlıkların hem de kültürün zeminini ve enerji kaynağını oluşturur. Başka bir deyişle *libido* fazla enerjiden söz etmek içindir. Freud'un cinsel dediği şey, bizi insan yapan değil, özne yapandır.[26]

Lacan özne ve cinsellik ilişkisini ortaya koymak için *Lamella* mitini öne sürer. *Lamella* var olmayandır ve ölümsüzdür. *Libido*dur. *Jouissance*dır. İnsanoğlunun cinsel üremede kaybettiği şey, kendi varlığının bir parçasıdır. Aşkta aradığı şey de tam da bu kayıp parçadır. Cinsel üreme bireyselleşme anlamına gelir ve bireyi öldürür. *Libido* ise bu kayıptır. *Libido* itki görünümünde özneyi özne olma yönünde iten cinselliğin kurucusudur. Lacan'ın *jouissance*'ın ilkeşi olarak gördüğü "cinsel ilişki yoktur" bu bağlamda düşünülmelidir. Özne itki-

[25] Bence bu tekillik anlayışı Lacan için de aynen söz konusudur. Felsefe alanında başta Althusser olmak üzere tüm anti-Hegelci yaklaşımların kaynağında tümelden bağımsız ve kendinden menkul bu tekillik anlayışının yattığı tartışmasız bir biçimde ortadadır.

[26] Alenka Zupančič, "Cinsellik ve Ontoloji", *Monokl*, sayı: VI-VII, 2009, s. 592.

nin belirli bir düzleme oturttuğu *jouissance*'ın tekil bir sonucudur.

5. Badiou'nun Öznesi

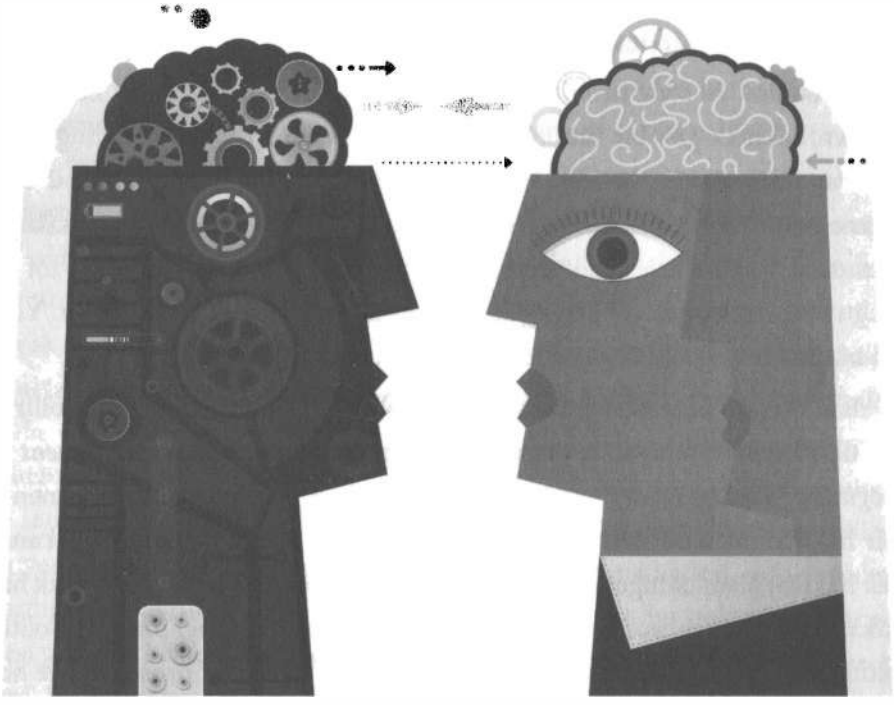
Alain Badiou'ya özne meselesi üzerinden bakmak belki de onun kuramına tersten bakmak gibi bir tutuma denk düşer. Lacan için yapmış olduğumuz "psikanalizin öznesi kimdir" açıklamasının ardından, kısaca Badiou için "özne nedir" sorusuna yanıt vermeye çalışacağım. Özne ancak bir hakikatin öznesidir. Badiou hala kendi teorisini revize etmeye devam eden bir filozof olduğundan, ne dersek diyelim eksik kalacağının akılda tutulması gerekir. Yine de bütüncül bir bakış ile özne teorisine yaklaşmaya çalışacağız.

Badiou'nun öznesini kendi yürüdüğü yolda kabaca üç döneme ayırabiliriz. Bu üç dönem üç ana yapıta denk düşer: *Theory of Subject*, *Being and Event* ve *Logics of Worlds. Theory of Subject*'den itibaren değişmeyen tek şey, öznenin bir hakikat prosedürünün öznesi olduğudur. Bu kitapta Badiou, politikanın tek hakikat alanı olduğunu ileri sürer ve dolayısıyla öznenin ancak politik hakikatin öznesi olabileceğini savunur. Badiou bu dönemde "her öznenin politik olduğunu" düşünür.[27] *Being and Event*'de dört ayrı hakikat prosedürü ve her birinin ayrı öznesi vardır. Ancak bu özneler, olay sonrası ortaya çıkan hakikate evet diyen tek biçimli öznelerdir. Yani sadık öznelerdir. Son ana kitabı *Logics of Worlds*'da ise öznenin hakikatle ilişkisi yalnızca sadakat değildir. Bu kitapta birkaç yeni terim Badiou'nun terminolojisindeki yerini almıştır: olayın sonuçları, *opening* ve *point* (açılış ve nokta) vs. Özne artık yalnızca olay ile bağıntısında değil, olayın sonuçları ile bağıntısında da yeniden tanımlanır. Üç farklı özne çıkar karşımıza: "*faithful subject*", "*reactive subject*" and "*obscure subject*" (sadık özne, tepkisel özne ve belirsiz özne). Teori sürecinin son halkasında yer alan bu özne anlayışının dikkate alınması gerektiğini düşünüyorum.

Badiou hakikatin sonsuz sayıda alanda görülebileceğini ancak bizim bu alanlardan sadece dördünü bilebileceğimizi ileri sürer. Bunlar aşk, sanat, politika ve bilimdir.[28] Üç farklı özne türü, bu alanların her birinde farklı niteliktedir ve yürünen yolun niteliği de farklıdır. Biraz önce de söylemiş olduğum

[27] Alain Badiou, *Theory of Subject*, *çev.* B. Bosteels, London ve New York: Continuum, 2009, s. 28.

[28] Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event 2*, s. 71.



gibi yeni temel bir iki terimi açıklamadan öznenin ne olduğunun anlaşılması imkânsızdır. "Şimdi", olayın dünyanın mantığı üzerinde bıraktığı izin sonuçları kümesidir.[29] Sadık özne, şimdinin yaratımı ya da şimdiyi etkin kılan öznedir. Bu özne dünya üzerinde bir yeniliğin ortaya çıkmasına ve dünyanın mantığının değişmesine neden olur. Tepkisel özne ise sadık öznenin doğrudan değillenmesi değildir. O da yeni bir zaman yaratır ancak bu biraz önce bahsettiğimiz türden bir "şimdiki zaman" değildir. Bu özne olayın sonuçlarına sadakat gösterirken olayın kendini görmezden gelir. Fransız Devrimi'ni (bu noktada olay olarak görülmesi gereken şey budur) görmezden gelerek, onun neden olduğu sonuçlara sahip çıkan François Furet, Badiou'nun tepkisel özne için verdiği örnektir. Eski yapının reddini talep eden bu özne yalnızca tepkisel yenilikler yaratabilir. Yıkıcı ve yaratıcı olan olayın kendini reddetmesinden dolayı bu öznenin yaratacağı yenilik eski durumun özelliklerinden yalnızca biraz daha iyi olabilir. Tam anlamıyla bir yeniliğin ortaya konması ise imkânsızdır. Bu anlamıyla da aslında yeniliğin ortaya çıkmasında bir engel teşkil

[29] A.g.e., *s.* 52.

eder. Son özne olan belirsiz özne ise şimdinin saklanması ya da gizlenmesi anlamını taşır. Bu özne olayı, olayda ne meydana geldiğini ve olayın sonuçlarını anlamaz, görmez ve dolayısıyla onları olumsuzlar. Eski konusunda tutucu olan kişidir bu özne. Yarattığı fetişe sadakatinden asla vazgeçmeyen kişidir. Bir Nazi'yi ya da politik İslamcı'yı bu çerçevede okur. Nazizm'in temel terimi, hakikatin söylenemeyen parçası ile ilişki kurmayı zorlama ile ortaya çıkan terimdir.[30] Badiou'ya göre bu özne için varlık hiyerarşisi vardır. Ve bu hiyerarşinin tepesinde tanrı ya da ırk gibi aşkın bir beden vardır. Bu aşkın bedenin ne olduğuna karar veren bu belirsiz öznenin fetişleştirme edimidir. Fetiş haline getirilen beden ise her yere ve tüm zamana yayılır.

Badiou'nun bu özne tanımının temel dayanağı hakikatin ne anlama geldiği ve bir hakikatin ortaya çıkış süreci ile ilişkilidir. Hakikat Badiou için de tıpkı Lacan'daki gibi dile gelmez, ele geçirilemez bir şeydir. Kesinlikle duruma aşkın değil, aksine içkindir. Tekil bir durumda deneyimlenebilir. Her durumun kendine özel bir hakikati vardır. Ortaya çıkmaya başlayan hakikat dilin yüklemleriyle ifade edilemez. Sonsuz bir çokluktur ve adlandırılamaz. Ancak bir tahmine konu olabilir. Bunun ötesindeki her dile getirme ya da adlandırma çabası Badiou'ya göre "zorlama" olacaktır ki bunun sonucunda ortaya çıkan şey hakikat değil aksine bir "felaket" olabilir ancak.[31]

Hakikat hem başlangıcı, hem de sonucu açısından sonsuzdur. Şöyle ki, ilkin, türeyimsel varlığı (*generic being*) nedeniyle sonsuzdur. İkincisi, bir hakikat sürecinin sonunda dahi tam olarak bilinip dile gelmesi imkânsız olduğu için sonsuzdur. Dolayısıyla tek bir önerme ya da kuramda aktarılamaz. Ancak bir aksiyom olarak ifade edilebilir ya da tahmin edilebilir.

> Olan şey şudur: Tamamlanmış türeyimsel bir hakikat fikrine dair sürekli *tahminde bulunuruz*. Bir hakikatin türeyimsel varlığı asla sunulamaz. O tamamlanamayandır. Fakat biçimsel bir düzeyde bilebileceğimiz şey, bir hakikatin daima türeyimsel bir sonsuzluk olarak olageleceğidir. Bu ise olagelmiş böylesi bir hakikatin etkilerinin olası kurgulanmasına olanak sağlar. Yani özne, yerel bir noktası olduğu bu hakikatin türeyimsel

[30]Badiou, *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, çev. O. Feltham& J. Clemens, London ve New York: Continuum, 1998, s. 68.

[31]Alain Badiou, *Theoretical Writings*, çev. R. Brassier& A. Toscano, London ve New York: Continuum, 2004, s. 121.

> toplamının tamamlanmış olacağı bir Evrensel savlar. Ben buna bir hakikatin türeyimsel varlığının tahmine dayalı hipotezi [*the anticipatory hypothesis*], *zorlama* [*forcing*] adını veriyorum. Zorlama *tamamlanmış* bir hakikatin kuvvetli kurgusudur. Böylesi bir kurguyla başlayarak yeni bilgiyi *zorlayabilirim*, hatta *doğrulamaksızın*.[32]

Bir hakikati tam olarak bilme isteği her zaman söz konusu olabilir. Badiou'ya göre bu istek kötülüğün de kaynağıdır. Bunu önlemenin tek yolu ise hakikatin potansiyelinin doğru ölçümüdür. Badiou, felsefenin esas görevinin bu olduğunu, kendi hakikat etiğinin görevinin ise içinden geçilen zamanın neye gebe olduğunun hesaplanması olduğunu ileri sürer.[33]

Kısaca Badiou açısından hakikatin sonsuzluğu onun bilinemez, tahmin edilemez ve hesaplanamaz olmasından kaynaklanmaktadır. *Being and Event*'de *durumun hali*nce yeniden temsil edilmeyen yani kapsanmayan üyenin "ben varım" diye haykırması ile başlayan ve belki de temsili ile son bulan bir süreçtir hakikat prosedürü. Özne ancak bu süreçte ortaya çıkar ve aslında bu sürecin yalnızca bir biçimidir. Başka bir ifade ile sonsuz hakikatin sonlu öznesidir, sonlu biçimidir. *Logics of Worlds*'da ise kendine yöneltilen eleştirilere göre teorisini revize ederek, varlık alanında söylediği şeylerin görüngü alanında neye denk düştüğünü açıklar. Daha doğru bir ifadeyle varlık alanı ile görüngü alanı arasında daha evvel kurmadığı ilişkiyi kurar. Görüngü alanını düzenleyen bir ölçek varsayar. Badiou görüngülerin mantıksal organizasyonuna, ait olduğu dünyanın *transcendental*'i adını verir. Ontolojik olarak varsaydığı kavramsal özdeşlik yerine görüngü dünyasında farklılıkların açıklanabileceğini iddia eder. İşte bu *transcendental* görüngü dünyasındaki farklar ve benzerlikler mantıksal ölçüm aracı gibi iş görür. Aşkınsal anlamına gelmesine rağmen bu ölçek kesinlikle ait olduğu dünyaya aşkın değildir, aksine ait olduğu dünyanın içsel mantıksal yapısını ifade eder. Nesneler bir dünyada şayet o dünyanın *transcendental*'i tarafından belirli bir benzerlik ya da fark derecesinde belirlenirse, o dünyada bir görüngüye dönüşürler. Öznenin ise böylesi bir nesnenin görüngüye dönüşmesi sürecinde herhangi bir rolü yoktur.

Badiou'nun varlık alanı ile görüngü alanı arasındaki ilişkisizlik problemini

[32] Alain Badiou, *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, s. 65.
[33] A.g.e., s. 68.

çözmek üzere tasarladığı bu çözüme göre: İlişki görüngüler arası değildir. Bir görüngünün diğeri ile ilişkisi ancak *transcendental* dolayımı ile mümkündür. Çünkü iki görüngüden neyin belirip neyin gözden yiteceğini belirleyen ilişki, ancak bu *transcendental* ölçek aracılığıyla belirlenir. Badiou bu görünüşler alanı anlayışı ile varlık ve görüngüleri ilişkilendirmeyi amaçlar. Varlık alanındaki tutarsız bir çokluk, bu dünyanın *transcendental*'i tarafından belirlenmesiyle bir görüngüye ya da tutarlı bir çokluğa dönüşür. Bu dönüşümü sağlayan özne değildir.

Görüngü alanına ek olarak ontolojiye dayalı açıklamalarında benzer bir özne anlayışıyla karşılaşırız. Badiou "aslında Varlık olarak düşünülebilecek şey Bir'in gücü altında olmayan radikal bir yığında ya da bir çoklukta bulunur" der.[34] Bu onun ontolojisini bence özetleyen cümlesidir. Badiou ontolojisinde bir'in egemenliğini yıkmak, görecelilik problemine neden olmayacak çokluk anlayışını onun yerine ikame etmek niyetindedir. Bir-olarak sayılmış olan çokluğu tutarlı çokluk, bir'in sayımına tabi olmamış olan çokluğu ise tutarsız çokluk olarak görür.[35] Varlık-olarak-varlığın tutarsız bir çokluk olduğunu, yani bir hiçlik olduğunu, ancak belirli bir sayma edimi ile tutarlı bir çokluğa dönüştüğünü iddia eder. Bu sayma edimini yapan özne değildir. Sayma edimi bir rastlantı sonucu ortaya çıkar. Özne ise hiçbir doğruluk değeri taşımayan bu sayma edimine evet diyen ve bu kararına sadık kalan biçimdir.

Tüm ayrıntıları bir kenara bırakarak Badiou'nun özne olarak tanımladığı şeyin ne olduğunu görmek için basit, ancak bu basitleştirme edimi nedeniyle eksiklerden kaçamayan bir örneklendirme yaparak bu bölümü tamamlamak istiyorum. Badiou için Fransa'daki mülteci isyanlarında ve Arap Baharı olarak adlandırılan isyanlarda görünen, bir hakikatin öznesidir. Badiou'ya göre Fransa'da yaşamalarına rağmen varlıkları görmezden gelinen mülteciler tekil öğedir. Mülteci isyanlarını ise "olay" olarak nitelendirir. Olay sonrasında bu isyancıların ortaya attıkları önerme "biz de varız, biz de Fransa vatandaşıyız" önermesidir. Ancak özne olan, bu isyancıların kendileri değildir. Kendiliğinden ve de ansızın ortaya çıkan bu olayın ardından beliren ve kendinde hiçbir

[34] Alain Badiou, *Briefing on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology, çev.* N. Madarasz, Albany: State University of New York Press, 2006, s. 35.

[35] Badiou, *Being and Event*, s. 25.

doğruluk değeri taşımayan bu önermeye bir risk alarak "evet" diyendir. Olay, ansızın meydana gelen ve gözden yiten bir şeydir. Yani kalıcı değildir. Bu nedenle bu önermenin doğruluk değeri yoktur. Çünkü onu doğrulayacak ya da yanlışlayacak olan şey gözden yitmiştir. Tam da bu yitiş nedeniyle onu "evet" diyerek doğrulayan özne ancak bir risk alarak bunu gerçekleştirir. Kaldı ki bir kişinin özne olması için bu "evet" tek başına yeterli değildir. Olayın gözden yitmesinin ardından bu olumlamasına sadık kalmaya devam etmelidir. Bu örnek politik özneyi temsil eder. Ve politik bir hakikatin öznesi için temel nitelik "kolektif olma" niteliğidir. Politik bir hakikat sürecindeki kolektif olma edimi ise ancak insanın "düşünme edimi"ndeki ortaklıkla açıklanabilir. Badiou en açık biçimde şöyle ifade eder: "Şayet bir düşünce politikse, bu herkese aittir".[36] Bu, insanın düşünme ediminin altının çizilmesi, hatta eylem ya da praksis karşısında düşünmenin yüceltilmesi anlamını taşımaktadır.

Badiou başlangıçta özne – nesne, ruh – beden ve düşünce – eylem vs. keskin ayrımları ortadan kaldıran bir felsefeyi amaçlamış ve terminolojisini bu çerçevede kurmayı hedeflemiştir. Ancak özellikle Lacan'ın gerçek tanımı ve bilgi ve gerçek ayrımı etkisinde kalarak bu ikiliklerin nesne, beden ve eylem yanlarından uzaklaşmıştır. Bu nedenle de özneyi dilsel bir ifade olmaya hapsetmiş ve nesnel bir zeminde hakikatin ne olduğuna ve bu hakikatin öznesinin kim olduğuna dair başarılı bir açıklama yapamamıştır.

6. Sonuç

Lacan ve Badiou'nun özneleri dile gelmez, yani dilin yüklemleriyle ifade edilemez olarak görünen bir hakikatin öznesidir. Temel olarak da bu ifade edilemeyiş nedeniyle hakikatin bir imkânsıza tekabül ettiği ve de sonsuz olduğu ileri sürülür. Lacan için her bireyin her bir zihinsel durumu için, Badiou için ise her durumun kendine özgü bir "gerçek" temeli ve bağıntılı hakikati vardır. Bu hakikat çokluk formundadır. Ve tekildir. Özne böylesi bir hakikat-gerçek düzleminin rastlantısal hareketinin bir sonucu olarak beliriverir. Sonludur. Bir kişi, topluluk ya da sınıf olarak belirmez. Lacan için bireyin yalnızca bir halidir, Badiou için ise sonsuz bir hakikatin sonlu ya da yerel biçimidir.

Lacan psikanalizde Freud'un ardılı olarak yine bilinçdışının araştırmasını

[36] Alain Badiou, *Metapolitics*, çev. J. Barker, London and New York: Verso, 2005. s. 141.

yapar ve bu bağlamda özne tanımını ortaya koyar. Badiou'nun öznesi ise bilinç ya da bilinçdışı meselesine yabancı bir öznedir. Badiou özne teorisinde aslında bir edimselliğe vurgu yapar gibi görünür. Aslında vurgu yaptığı edim yalnızca dilsel bir pratiktir. Öznesi her çeşit tarihsel koşuldan bağımsız bir özneye dönüşür. Ne öznenin ne de hakikatin tarihsel koşulu yoktur. Her ikisinin de ekonomik ya da toplumsal olmayan koşulları vardır. Bir olay ancak şansa dayalı olarak beliriverir. İki olay ya da hakikat süreci arasında herhangi bir ilişki yoktur. Bir olay kendinden önceki bir olay ile açıklanamaz. Önceki bir olayın sonuçlarının toplamı, sonraki bir olayın nedeni olarak görülemez. Rastlantısal olarak ortaya çıkıveren bir olay sonucu bir önerme ortaya çıkar. Ve yine hiçbir nesnel dayanağı olmadan bir birey ya da grup ya da başka bir şey (mesela bir sanat eseri) o önermeye "evet" der. Nesnel dayanağı olmamasının nedeni, olay sonrası beliren önermenin bir doğruluk değeri taşımıyor oluşudur. Böylece özne yalnızca bir evetleme biçimine, aslında soyut bir ifade biçimine indirgenmiş olur.

Lacan ve Badiou'nun özneleri dile gelmez, yani dilin yüklemleriyle ifade edilemez olarak görünen bir hakikatin öznesidir. Temel olarak da bu ifade edilemeyiş nedeniyle hakikatin bir imkânsıza tekabül ettiği ve de sonsuz olduğu ileri sürülür. Lacan için her bireyin her bir zihinsel durumu için, Badiou için ise her durumun kendine özgü bir "gerçek" temeli ve bağıntılı hakikati vardır. Bu hakikat çokluk formundadır. Ve tekildir. Özne böylesi bir hakikat-gerçek düzleminin rastlantısal hareketinin bir sonucu olarak beliriverir. Sonludur. Bir kişi, topluluk ya da sınıf olarak belirmez. Lacan için bireyin yalnızca bir halidir, Badiou için ise sonsuz bir hakikatin sonlu ya da yerel biçimidir.

Lacan gibi gerçeği imkânsıza indirgeyen bir anlayışa dayanarak ortaya çıkan Badiou'nun öznesi için eleştirimi öne sürerek yazımı tamamlamak istiyorum.

Badiou, hakikatin sonsuzluğunu varlığın bilinemeyen, tahmin edilemeyen ve sayılamayan özüyle ilişkisinde açıklar. Görüngü olmayanın bir dünyanın *transcendental*'inde bir değere kavuşarak bir görüngüye dönüşmesi bir çokluk

olan hakikat prosedürünün sonucu olabilir. Özne ise ancak böyle bir hakikat prosedürünün içinde beliren biçimdir. Organik bir mekanizma değildir. Özne yalnızca bir hakikat prosedürünün biçimi ya da formudur. Başka bir ifadeyle özne, bir olay sonucu ortaya çıkan önerme üzerine verdiği karar ile bir hakikat usulünün öznelleşme biçimidir. Eğer bir öznenin dolayımı yoksa hakikat ortaya çıkamaz. Öznenin dolayım edimi, olay hakkındaki karar ile başlar ve olayın sonuçlarına sadakat ile devam eder. Ne kadar çok hakikat varsa, o kadar çok biçim ya da özne vardır. Yani özne ancak bir hakikat sürecinin sonucu ortaya çıkabilir. Yalnızca bunu belirtmek eksik olacaktır. Çünkü aynı zamanda bir hakikat süreci de öznenin biçimlendirmesi olmaksızın açığa çıkamaz. Bu ilişki ile Badiou'nun amaçladığı şey, hakikatin beliriş sürecini tamamıyla öznel ya da tamamıyla yapısal bir süreç olmaktan çıkarmaktır. Hakikatin öznelliği inkâr etmeyen nesnel temellerini ise bir olayın meydana gelmesi ve bu olayın değişik sonuçlarının ortaya çıkması olarak tespit eder. Badiou, bu nesnel ya da belirli bir özneden bağımsız (olayın şansa dayalı olması nedeniyle) ön gerekliliker aracılığıyla görecelilik meselesinden kaçınmaya çalışır. Bir hakikatin ve bir öznenin belirişinin ontolojik ve mantıksal koşullarını nesnel bir biçimde açıklamayı amaçlar. Herhangi bir tarihselliğe ya da özneye bağımlı olmaması anlamında hakikati göreli olma probleminden kurtarmış gibi görünüyor. Ancak bu noktada Badiou'ya şu soruyu soruyorum: Geriye ne türden bir hakikat ve özne kalmıştır? Ve buna neden hala hakikat demeye devam ediyoruz? Bana göre karşımızda yalnızca soyut bir biçime indirgenmiş, yani soyutlanmış bir hakikat ve özne düşü kalır.

Marksist Devlet Tartışmalarına Althusseryen Bir Not: "Devletin Sert Çekirdeği"

Kansu YILDIRIM*

> "...devlet makinesi, yönetim aygıtı ve organı, her zamankilerdir: Sürekli ordu, polis, pratik olarak görevden alınamaz, ayrıcalıklı, halkın üstüne konmuş memurlar topluluğu."
>
> V.I. Lenin[1]

Devlet, liberal-hümanist paradigma içerisinde konuşlanmış olanların veya anarşizm içerisinden söylem üretenlerin[2], kısmen de ana akım Marksistlerin kavradıkları üzere kendinden menkul bir *varlık* değildir. Nevi şahsına münhasır niteliklerle donatılmış karaktere sahip olmadığı gibi, tüm tarihsizleştirme çabalarına karşın, tarihsiz de değildir. Devlet, ontolojik açıdan, belirli ilişkiler uzamında başı ve sonu olan bir yapıdır; Lenin'in yahut Althusser'in tabiriyle "özel bir gövdeye" sahip "makinedir". Basındaki ve gündelik yaşamdaki konuşmalarda devlete şahsiyet yükleme girişimleri bir tarafa, devlet, gerçekte "şahsiyetsizdir". "Şahsiyetsizlik" devletin tarihselliğinden ve pek çok farklı türden ilişkileri içeren bir *alanı* muhteva etmesinden kaynaklanır. Bu açıdan antikiteden bu yana soyutlama düzeylerinde devleti kutsallaştıran, kişileştiren, öven-güzelleyen; devlete karşı nefret uyandıran, uygulamalarına hasımlık güttüren, yıkılması yönünde eylemliliğe geçiren tüm motivasyon kaynakları, devletin uzamsal açıdan sınırlandırılmış maddiliğinden ve şahsiyetsizliğinden kaynaklanır. Şahsiyetsizlik olarak nobranca tarif ettiğimiz durum, Marksist devlet tartışmaları bağlamında "makine" ya da "göreli özerklik", tarihsel-

* Ankara Üniversitesi Kadın Çalışmaları, Yüksek Lisans.

[1] Vladimir I. Lenin, *Nisan Tezleri ve Ekim Devrimi*, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol, 2010, s. 45.

[2] "Marksizm, anarşizmden, genel olarak devrimci dönem, ve özel olarak da kapitalizmden sosyalizme geçiş dönemi boyunca devletin ve bir devlet iktidarının *zorunluluğunu* kabul etmesi ile ayrılır". Lenin, *Nisan Tezleri ve Ekim Devrimi*, s. 46.

ci sosyoloji bağlamında "potansiyel olarak özerk", post-kolonyal çalışmalar bağlamında "periferik toplumlar" şeklinde çeşitli kavramlar eşliğinde izah edilmiştir.[3] Farklı teorik çerçeveler olmasına karşın, biz bu yazıda odak noktamızı devlete özgünlük kazandıran bir özellik olan "ayrı" olma durumuna çevireceğiz. Marx'ın teorik yelpazesindeki hattan ilerleyerek, *epistemolojik kopuş* bağlamında, devlet kategorisine ilişkin tartışmayı Louis Althusser'in geç dönem yazıları üzerinden yürüteceğiz. Çünkü Althusser'in devlete ilişkin *ayrıksı* görüşleri, Poulantzas, Skocpol, Alavi, Clarke, Yaffe, Holloway, Jessop gibi devlet hakkında düşünen pek çok kişinin tartışmalarını, doğrudan yahut dolaylı olarak yönlendirmiştir.[4] Tek tek her bir düşünürün toplumsal ilişkiler zemininde "devleti nasıl tanımladığını" detaylandırmayacağız; yeri geldiğinde Althusser'in "ayrı"-"araç"-"makine" görüşlerine temas eden noktalarından bahsedeceğiz.

Marx'ın Devlete İlişkin Görüşleri

Marx'ın gerek *Rheinische Zeitung*'daki yazıları, gerekse erken dönem eserleri incelendiğinde, Prusya modeline bağlı olarak *modern devleti* anlamlandırdığı sonucuna ulaşabiliriz. Bu çalışmalarında Marx, 19. yüzyıldaki devleti, ekonomik üretim ile basit ve genişletilmiş yeniden üretimde kritik bir önem taşımayan, *asalak* konumda olan bir *kurumsallık* olarak kavramıştır. Jessop'a göre Marx'ın ilgili dönemdeki Hegelyen felsefeyle olan ilişkisinin de etkisiyle, sivil toplumun egoizminde temellenen uzlaşmaz çelişkilerin bir ifadesi olarak kavradığı modern devlette, ilaveten "demokratik yönetim" alternatifi, "devlet

[3] Theda Skocpol, *States and Social Revolutions*, New York: Cambridge University Press, 1979, s. 27-30; Nicos Poulantzas, *Devlet İktidar Sosyalizm*, Ankara: Epos, 2004, s. 142-156; Haldun Gülalp, *Kapitalizm Sınıflar ve Devlet*, çev. Osman Akınhay, Abdullah Yılmaz, İstanbul: Belge, 1993, s. 59-60.

[4] Marksist devlet tartışmaları hakkında: Nicos Poulantzas, "Capitalist State: A Reply to Miliband and Laclau", *New Left Review*, No. 95, 1979; Theda Skocpol, "Political Response to Capitalist Crisis: Neo-Marxist Theories of the State anda the Case of the New Deal", *Politics and Society*, 10 (2), 1980; Simon Clarke, *Devlet Tartışmaları: Marksist Bir Devlete Kuramına Doğru*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Ütopya, 2004; John Holloway ve Sol Picciotto, *State and Capital: A Marxist Debate*, Austin: University of Texas Press, 1978; Bob Jessop, *Devlet Teorisi Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak*, çev. Ahmet Özcan, Ankara: Epos, 2008; Taner Yelkenci, Bora Erdağı, Ekrem Ekici, vd., *Marksist Devlet ve Hukuk Teorisi*, ed. Taner Yelkenci, Ankara: NotaBene, 2013.

ile halk arasında sahici bir birlik" gibi çeşitli temalar da hâkimdi.[5] Buna göre Prusya örneğinden hareketle devlet, bürokratlar-teknokratlar için "kamu yararını" temsil etmekten ve kamu yararı güden hizmetleri yerine getirmekten ziyade, belirli kliklerin tekil çıkarlarının gerçekleştirilmesi amacıyla sivil toplumu *sömüren* bir yapıya sahipti.

Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi adlı eserinde bu kavrayışı daha da perçinlendi ve devlet, yönetici ve idarecilerin özel mülkü formuna bürünerek, farklı çıkarların kombinasyonunu sağlamada ve diğer çıkarların gerçekleştirilmesinde kullanılan bir örgütlenme biçimi olarak görüldü.[6] Bu noktada, Althusser ve Mandel'in farklı konumlardan devlete dair başlattıkları tartışmaları izlediğimizde, Marx'ın Hegelyen felsefeyle kurduğu bağlar neticesinde devlete ilişkin özgün bir boyutu atladığını görebiliriz.[7] Genç Marx'ın liberal radikal siyasi düşünceyi benimsediği evrelerde, kapitalizmi henüz bir üretim tarzı olarak kodlamadığı dönemde devletin, üretimin örgütlenmesi, yeniden-düzenlenmesi ve yeniden üretim gibi *kapitalist olanın* sürdürülebilirliği açısından nasıl bir önem taşıdığını "henüz keşfetmemiştir". Bu evrelerde Marx'a göre devlet, Doğu Despotizmi üzerine araştırmalarına yansıttığı üzere, Asyatik üretim tarzı üzerine çalışmalarında "komünal" üretim tarzı bağlamında ve bu üretim tarzına endeksli olarak *asalak* karakterini sürdürmüştür.[8]

İlerleyen evrelerde Marx'ın devlete ilişkin görüşlerinde bir farklılaşmaya rastlanır. Oakley'in belirttiği üzere, Marx'ın *Modern Devlete İlişkin Bir Çalışma İçin Taslak Plan* çıkarması söz konusudur. Oakley, Marx'ın devlet üzerine oluşturduğunu tahmin ettiği en ayrıntılı *Plan*ın 1844'te aşağıdaki gibi yazıldığını tahmin etmektedir.[9]

---

[5] Bob Jessop, *Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet*, der. Betül Yarar, Alev Özkazanç, İstanbul: İletişim, 2005, s. 38-39.

[6] Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 2009, s. 39-62.

[7] Ernst Mandel, *Late Capitalism*, London: NLB, 1975, s. 52-67.

[8] Bob Jessop, *Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet*, s. 38.

[9] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works - 4*, New York: International Publishers, 1975; Allen Oakley, *The Making of Marx's Critical Theory - Bibliographical Analysis*, London: Routledge and Kegan Paul, 1983; E. Ahmet Tonak, "Kapital'in Planı ve Kapitalist Devlet Üzerine Bir Not", *Kapital'in İzinde* içinde, der. Nail Satlıgan, Sungur Savran, E. Ahmet Tonak, İstanbul: Yordam, 2012, s. 44-45.

1. Modern devletin doğuşunun tarihi ve Fransız Devrimi.
2. İnsan hakları beyannamesi ve devletin teşekkülü.
3. Devlet ve sivil toplum.
4. Temsili devlet ve anayasa.
5. Kuvvetlerin dağılımı.
6. Yasama yetkisi ve yasama organları
7. Yürütme yetkisi, merkezileşme ve hiyerarşi.
8'. Yasama yetkisi ve hukuk.
8. Milliyet ve halk
9'. Siyasi partiler
9". Genel seçim hakkı.

Bu *Plan*da, Marx'ın sivil toplum temelinde, devletin tarihsel seyrini iktisat bilimi analizlerinin dışında siyasal ve tarihsel bir yorumlayışının başlangıç nüveleri mevcuttur. Devlet, toplumları ayakta tutan maddi ilişkilerin üretilmesinde ve düzenlenmesinde, toplumsal işbölümü bakımından üstlendiği roller ve görevler haricinde, üstyapısal kurumlar ve ilişkiler pozisyonuna yerleştirilmiştir. Marx'ın 1844'teki bu devlet planı, 1846'ya kadar sürmüştür. Marx, 28 Aralık 1846'da Annenkov'a yazdığı mektupta kademeli olarak ekonomik ilişkiyi sürece dâhil etmeye başlamıştır: "Üretimin, ticaret ve tüketimin belli bir gelişmişlik düzeyi varsayıldığında, buna tekabül eden bir sosyal düzen, sosyal kurumların veya sınıfların tümünün bir organizasyonu, tek kelimeyle bir sivil toplum olacaktır. Böylesi bir sivil toplum varsayıldığında da, ona uygun, sivil toplumun resmi ifadesinden başka bir şey olmayan bir siyasi düzen olacaktır".[10] Burada Tonak'ın da belirttiği gibi, analitik düzlemde, ekonomik yapı ile üstyapı arasında ön kavranışın emareleri söz konusudur: "Bir tarafta sivil toplum ve devlet, diğer tarafta ekonomik düzen".[11]

İz takibine devam edildiğinde, Marx'ın asalak-devlet görüşünde 1840'ların ortalarından itibaren değişiklikler hâsıl olmaya başlamıştır. Asalak-devlet görüşünden vazgeçmeye başlayan Marx, "sınıf" ve "üretim ilişkileri" kavramlarını analizlerinde merkezi bir konuma yerleştirmiş; daha sonra, *epiphenomena*

[10] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Selected Correspondence*, Moscow: Progress Publishers, 1965, s. 30.

[11] E. Ahmet Tonak, "Kapital'in Planı ve Kapitalist Devlet Üzerine Bir Not", s. 44.

yani görüntü-olgular görüşü etrafında devleti ele almaya başlamıştır.[12] Marx, 1844 yılı sonrası çalışmalarında devleti ve (siyasal) iktidarı, mülkiyet ilişkilerinden türeyen *yansıma/tezahür* ilişkisi dolayımına sokmuştur. Marx'ın mekanik tarzdaki bu yaklaşımı, Feurbach felsefesinin diyalektik izlerini taşıması dışında, yansımanın tekdüzeliğinden kaynaklanan *enstrümantalist* devlet görüşüne de kapı aralamıştır. Burayı biraz detaylandırmakta fayda var: Mekanik tarzdaki yansıma ilişkisine göre Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın Önsöz'ünde hukuki ve siyasi kurumları, ekonomik yapıya dayalı üstyapı kurumları olarak ifade etmişti.[13] Bu betimlemeye göre mülkiyet ilişkileri, üretim ilişkilerinin hukuksal ifadesinden başka bir şey değildi. Önsöz kapsamında, hukuksal ilişki halleri, ekonomik düzlemin ve üretim ilişkilerinin dolaysız tezahürleriydi ve de mutlak görüntü-olgular mahiyetleriydi.

Jessop'a göre Marx'ın Önsöz bağlamında benimsediği bu yaklaşım, devletin yapısını kendine-yeterli ve kendi kendine gelişen bir ekonomik temelin görüntü-olgular içeriğine sıkıştırmaktaydı. Görüntü-olgular yaklaşımının içeriğinde ise sınıflar, söz konusu yansıma ilişkisinin sınırlarında, ekonomik koordinatlar içerisinde tanımlandığından ötürü, devlet iktidarına yönelik kitlesel hareketlenmeler ve verilecek savaşımların basit birer ekonomik yansımalarına dönüşmekteydi.[14]Gerçekten, görüntü-olgular yaklaşımının altyapı ile

[12] Bob Jessop, *Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet.*

[13] Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 2005.

[14] Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, s. 39-40

üstyapı arasındaki örtüşmeyi *a priori* savunusu, hukuksal ve siyasi ilişkiler ile ekonomik ilişkiler arasındaki etkileşimlerin diyakronik karakterini, senkronik karakterinin önüne geçirmektedir. Daha yalın bir ifadeyle, bir kesimin Marksizmi eleştirmek için kullandığı, *tek yönlü belirlenme* ilişkisi, yani bir tür kerteler-arası hiyerarşi vuku bulur. Görüntü-olgular mahiyetindeki hiyerarşik kerteler dizgesine göre devlet, üretici güçlerin gelişimi ile ekonomik sınıf mücadelesi arasındaki bir tür *zamansal deformasyona* indirgenir.[15]

Bu tip *zamansal deformasyona* dayalı bir yorumlama, enstrümantalist görüşe alan açmaktadır. Devletin ekonomik düzeyde sınıfların *yansıma ilişkisine açık olduğu* varsayımı, herhangi bir sınıf veya güç odağı tarafından kolaylıkla ele geçirilebileceği yahut kolaylıkla hükmedilebileceği görüşünü besler. Miliband ekolü tarafından geliştirilen "araçsalcı" yaklaşımın yapıtaşlarını barındıran bu kavrayışta devlet[16], tek bir sınıfın güdümü dışında tanımlanamayacak ölçüde belirli bir siyasal aktörle özdeşleştirilir. Belirtmek gerekir ki, Marx'ın eserlerinde çıplak şekilde araçsalcı devlet fikrine ilişkin detaylandırılmış pasajlar bulunmamaktadır[17] Daha çok Engels'in ve daha sonraki tartışmaları devam ettiren *mahdumların* eserlerinde *organik ilişkiyle* tanımlanabilecek araçsalcı bir devlet anlayışına rastlarız.

Ne var ki, Marx'ın, Önsöz bağlamında ve biraz daha erken bir dilimde *Grundrisse* temelinde, daha sonra *Kapital*'in ilk ve üçüncü ciltlerinde görebileceğimiz, metodolojik bakımdan devleti farklı bir konuma taşıması söz konusudur. Yukarıda Önsöz'e atfen belirttiğimiz görüntü-olgular yaklaşım, aslında Marx'ın *epistemolojik kopuşa* bağlı olarak devlete ilişkin düşüncelerinin dolayıma girmeye başladığının göstergelerinden birisidir. Asalak-devlet yerine görüntü-olgular tipinde bir devlet formuna doğru ilerleyen Marx, *Grundrisse*

[15] Bob Jessop, *Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet*, s. 38

[16] Ernesto Laclau, Nicos Poulantzas, Ralph Miliband, *Kapitalist Devlet Sorunu*, çev. Yasemin Berkman, İstanbul: Birikim, 1977.

[17] Poulantzas'ın görüntü-olgular yaklaşımının sonuçları hakkındaki görüşü için: "Ekonomizm, Devlet de dahil olmak üzere toplumsal gerçekliğin öteki düzeylerini ekonomik 'temele' indirgenebilir görüntü-olgular (epiphenomena) olarak görür. Böylece özgül bir Devlet incelemesi gereksiz duruma gelir. Buna paralel olarak, ekonomizm, toplumsal sistemdeki her değişimin ilk önce ekonomide meydana geldiğini ve siyasal eylemin asıl hedefinin ekonomi olması gerektiğini kabul eder. Özgül bir Devlet incelemesi bu nedenle de gereksizdir." Laclau, Poulantzas, Miliband, *Kapitalist Devlet Sorunu*, s. 13-14.

başta olmak üzere sonraki eserlerinde izlerine rastlayabileceğimiz uzun soluklu bir incelemeye soyunmuştur. Altını çizmek gerekir ki, *Kapital*'in tamamlanmamış bir proje olduğunu biliyorsak, tamamlanmamış dördüncü kitabın devlet üzerine olacağını anımsamak güç olmayacaktır. Bunu, Marx'ın 1858'de Ferdinand Lasalle ile Engels'e yazdığı mektuplardan biliyoruz.[18] Konumuza geri dönersek, Marx'ın iktisat bilimi ağırlıklı formülasyonlardan oluşan bir spektrum oluşturmaya koyularak devlete dair somut ve maddi birimler inşa etmeye çalıştığını *Grundrisse*'deki iki plandan gözlemleyebiliriz.

1857-1858 yılları arasında *Grundrisse*'de devlet üzerine iki planın izlerine rastlanabilir. 1857 yıllının Eylül ayında ilk planın öğeleri şunlardır: Burjuva toplumunun devlet biçiminde yoğunlaşması; "Üretken olmayan" sınıflar; Vergiler; Devlet Borcu; Kamu kredisi; Nüfus; Göç; Sömürgeler. 1857 Kasım'ında hazırlanan ikinci planın öğeleri (yerel ve uluslararası başlıklarda, içsel ve dışsal özellikleri açısından): Devlet ve burjuva toplumu; Vergiler-üretken olmayan sınıflar; Devlet borcu; Nüfus; Sömürgeler.[19]Görüntü-olgular yaklaşımının handikaplarını bir kenara koyduğumuzda, Marx, hem *Grundrisse*'de hem de Önsöz'de artık devleti maddeci bir temelden yorumlamaya başlamıştır. Toplumsal formasyonlarda Marx, üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki farktan hareketle toplumun ekonomik yapısı ile hukuksal ve siyasal-kurumsal yapıları arasındaki farkları berraklaştırmıştır. Bu da, sivil toplum-devlet ayrımının kritik bir öneme sahip olduğu Hegelci sorunsaldan radikal bir kopuşa uğradığının kanıtlarından birisidir. Bu *kopuşu* daha sonraki dönemde Althusser teorik açıdan sürdürmüştür. Bir bakıma Althusser, Marx'ın giderek *maddi* bir zemine yerleştirmeye başladığı devleti, ideoloji ve ideolojik aygıtlar ile aygıtların oluşturduğu karmaşık bir bütünsellik etrafında, yeniden üretim kavramı bağlamında "yukarıya" taşımıştır.

---

[18] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works - 4*, New York: International Publishers, 1983, s. 268-270, 297; Michael A. Lebowitz, *Beyond Capital Marx's Political Economy of the Working Class*, New York: Palgrave, 2003, s. 27-28.

[19] E. Ahmet Tonak, "Kapital'in Planı ve Kapitalist Devlet Üzerine Bir Not", s. 45; Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of the Political Economy*, New York: Vintage Books, 1973.

Devletin "Ayrı"-"Araç" Olma Durumu

Marx İçin adlı eserinde Althusser, radikal siyasi fikirlere bağlı ve giderek Hegel'e daha kapsamlı eleştiriler getirmeye başlayan Marx'ın, kapitalist devletin özgün özelliklerini üretim tarzları kavramsallaştırması dolayımıyla değerlendirmeye başlamadığı bir dönemin olduğunun altını çizmektedir.[20] Benzer görüşü paylaşan Mandel, Marx'ın modern devleti, onun yapısını ve sivil toplumdan ayrıştırılmasıyla ilgili görüşlerini devam ettirdiğini belirtir.[21] Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, *El Yazmaları*'ndan sonra devlet artık Marx için -*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde devlet ve yöneticilerle ilgili rastladığımız bulgular ışığında düşündüğümüzde- "dışsal" ve *asalak* konumdan olmaktan ziyade, sınıf egemenliğinin zorunlu ve sürdürebilir başlıca manivelası ve "aracıdır". Bu durumun kısmen *Manifesto*'da, Önsöz'de ve *Grundrisse*'de de izlenebileceğini görmüştük.

Marx'ın "vergi toplama", belirli sınıfların işini yürütme gibi "araç", Lenin'in "kamusal güç" bağlamında "sopa" şeklinde tanımladığı devlet,[22] enstrümantalist veya *bütünleşmeci* yaklaşımların izdüşümlerinin ötesinde bir "araç"/"-makine" tanımına gönderme yapar. Althusser'in geç dönem *Kriz Yazıları*'nda belirttiği bu kavramsal ve gönderme farklılığına neden olan şey, devletin maddi ilişkiler içerisindeki cisimleşmiş halidir - yani, hem maddileşme, hem de kurumlar ve yapılar-arası ilişkisel olma özelliği, devleti statik düzeydeki "araç" mantığının ötesine taşır. Devletin başlıca kuramsal konumu, "ayrılmışlığı"yla ve bu dolayımla tanımlandırılan "araç" olma özelliğiyle görülebilir.

Althusser nazarında "araç" tanımı, devletin ne bir traktör gibi binilerek istenildiği gibi, istenildiği yerde kullanılmasını, ne de kullanım-değeri taşıyan bir evin belirli bir kira karşılığında anahtarlarının başkalarına verilmesi anlamlarına gelmektedir. Buradaki "araç", tekil çıkarlar kompozisyonuna ve tek bir kliğe/"siyasete indirgenemeyecek" bir aygıt tanımlamasını çağrıştırmaktadır.[23] Söz konusu araç hali, onu kullananların her komutuna her zaman ve

[20] Louis Althusser, *Kriz Yazıları/Althusser'den sonra Louis Althusser*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, s. 27-30, 63-86, 95-96.

[21] Ernest Mandel, *Late Capitalism*, s. 67-73.

[22] Marksist devlet tartışmalarını irdeleyen bir çalışma için bkz. Taner Yelkenci, "Marksist-Leninist Devlet Teorisi", *Marksizm Devlet ve Hukuk Teorisi* içerisinde, s. 85-113.

[23] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 103.

mekânda aynı refleksleri vermeme durumunu da doğurur.

Devlet, egemen sınıf mücadelesinin koordinatları içinde egemen sınıfları daimileştirmeye ve bu mücadeleye hizmet etmeye yazgılı bir makinedir/aygıttır, demişti Althusser.[24] Bu cümlenin, teori-pratik operasyonel bir karşılığı da bulunmaktadır. O da, devletin fiilen evrensel bir kategorisi olmasından yahut devletin son kertede *mutlak belirleyiciliğe* karşılık gelmesini değil, verili bir toplumsal formasyonda toplumsal-ekonomik temelleri, üretim ilişkilerini değiştirmek söz konusu olduğunda her şeyin bağımlı olduğu makine ya da araç olmasından kaynaklanmaktadır.

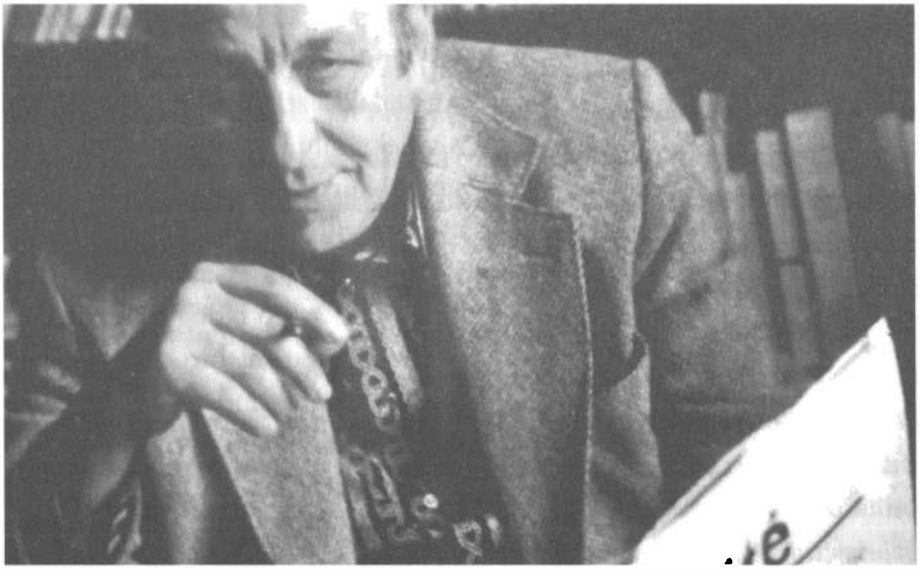
Toplumsal formasyonlarda Marx, üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki farktan hareketle toplumun ekonomik yapısı ile hukuksal ve siyasal-kurumsal yapıları arasındaki farkları berraklaştırmıştır. Bu da, sivil toplum-devlet ayrımının kritik bir öneme sahip olduğu Hegelci sorunsaldan radikal bir kopuşa uğradığının kanıtlarından birisidir. Bu *kopuşu* daha sonraki dönemde Althusser teorik açıdan sürdürmüştür. Bir bakıma Althusser, Marx'ın giderek *maddi* bir zemine yerleştirmeye başladığı devleti, ideoloji ve ideolojik aygıtlar ile aygıtların oluşturduğu karmaşık bir bütünsellik etrafında, yeniden üretim kavramı bağlamında "yukarıya" taşımıştır.

Söz konusu devletin bu minvaldeki "araç" tanımı, siyasal düzeydeki sonuçları da beraberinde getirmektedir. Althusser'in ifadesiyle, her şeyin bağımlı olduğu "makine" ve/veya "araç" olma durumu, işçi sınıfının devlet iktidarını, yani siyasal-kurumsal organizasyonu ya da Marx'ın tabiriyle *icra komitesini* fethetmek zorundalığını ortaya çıkarmaktadır. Fetih işleminin bir sonraki adımı "burjuva devleti yıkmak" ve "devlet-olmayan devleti" kurmaktır.[25] Bu adımı içerecek şekilde bir sonraki siyasal erim ise, mevcut "makine" ~ "araç"tan başka bir anlamda *devrimci* devletin, devlet kültünü mutlaklaştırmadan ve kuvvetlendirmeden, proletarya diktatörlüğü evresine geçişini hızlandırmaktır.

Konumuzla ilgisiz gibi duran, ilk bakışta çizilen bu (siyasal) tema ve devlete biçilen sınır-görev ikiliği, çeşitli terminolojik problemlere yol açar. Kullanılan kavramların mevcut göstergesel durumu, birinin bir yeri fethetmesi izleği,

[24] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 106-107.

[25] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 115, 136-137.



belirli bir devlet ve sınıf mücadelesi plan-programını çağrıştırmaktadır - bu da "yön göstericilik" ilişkisini açığa çıkarmaktadır. Tahmin edilebileceği gibi yön göstericiliğe izin veren, devlete ilişkin *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'ndeki aşina tanımla yakından ilişkilidir. Lakin dikkatli okunduğunda, devleti özel bir tür ilişkinin cisimlenişi üzerinden yapılan değerlendirme ve bunun proletarya diktatörlüğü evresine aktarılma biçimi, devleti *sınıf mücadelesine gömülü* bir tarihsel kesinlikten ayrıksılaştırır - çünkü Althusseryen savımız devletin siyasal ve ekonomik olarak "ayrı"lığı üzerinedir. Bu durumu serimlemeden önce Althusser'in -terminolojik probleminden ilerlediğimizde- verdiği iki örneği hatırlayalım. İlki, Fransa özelinde, devletin araçsal özelliğinin *tarihsel* bir *ereğe* dönüştürülmesi sonucunda devleti yıkmak zorunda kalmamak için devletin demokratikleşmesine emek harcamak idi. İkincisi, İtalya özelinde, dağılmadan, ayrılmışlıktan kurtulmak için el birliğiyle devletin yeniden kurulması amacıyla çaba sarf etmek.[26] Her iki örnek, devletin *ayrı*lığına referans veren, devlet aygıtı ile devlet iktidarı arasındaki farkın[27] muğlâklaşması durumunda karşılaşılan siyasal erimler başarısızlığına işaret

[26] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 120; Fransa özelindeki dönemin aktüel siyasetine ilişkin bir sorgulama ve FKP'deki tartışmalar için Louis Althusser, *Güncel Müdahaleler*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2004, s.107-147.

[27] Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden, Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2008, s. 370.

eden tarihsel olaylardır. Devlet iktidarını, yani siyasal kudreti ele geçirmek ile devlet aygıtını ele geçirmek birbirinden farklı hususlardır ve devletin ayrı olma durumu anlaşılamadıkça her *siyasal muzafferlik*, devletin omurgası denilebilecek devlet aygıtını ele geçirmekle karıştırılacaktır. Bu ayrımı Althusser şöyle tarif etmiştir:

> Devlet iktidarı ile devlet aygıtı ayrımının, Marx'ın 18 Brumaire ve Fransa'da Sınıf Mücadeleleri adlı çalışmalarından beri açıkça "Marksist devlet kuramında" yer aldığı söylenebilir. "Marksist devlet kuramının" bu konuyla ilgili görüşünü özetlemek istersek, Marksist klasiklerin hep şunları öne sürdüğünü söyleyebiliriz:
>
> 1) Devlet, Devletin (Baskı) Aygıtıdır,
>
> 2) Devlet iktidarı ile devlet aygıtını birbirinden ayırmak gerekir;
>
> 3) Sınıf mücadelelerinin hedefi devlet iktidarıdır, dolayısıyla, devlet iktidarını ellerinde tutan sınıflarca devlet aygıtının kendi sınıfsal hedefleri doğrultusunda kullanılmasıdır,
>
> 4) Proletarya, var olan burjuva devlet aygıtını yıkmak ve ilk aşamada onun yerine bambaşka bir devlet aygıtı koymak, daha ileriki aşamalarda ise radikal bir süreci, devleti yıkma sürecini başlatmak için devlet iktidarını ele geçirmelidir.[28]

Bu noktadan *ayrı* olma durumuna devam edelim. Bu nedenle devletin tarihsel ölçekte haritalandırmasına girmeden, yani klasik Marksist metinlerde ortaya çıkan beş tarihsel kavrayışın oluşturduğu haritaya[29] değinmeden, "araç" ve "ayrı" özelliğini Althusseryen bağlama oturtmak ve sarih şekilde tanımlamak ivedilikle gereklidir.

Devlet, egemen sınıf fraksiyonlarının elinde olan ve fraksiyonlar bileşkesine hizmet eden bir "araçtır". Ancak bu araç, yukarıda da serpiştirilmiş şekilde sunduğumuz "ayrı" ifadesiyle birlikte, semantik açıdan ikameli bir yapıya sahiptir. "Araç" demek "ayrı" demektir zaten. Ancak bu "ayrılık", "toplumdan

[28] Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, s. 371.

[29] Söz konusu beş kavrayış, Marx-Engels-Lenin hattında ortaya çıkıp, tek bir düşünce biçimine endekslenemez. Epistemolojik kopuş bağlamında Marx'ın devlet hakkında iki, Engels'in *Ailenin Özel Mülkiyetin Devletin Kökeni* ve *Anti-Dühring* çerçevesinde iki, *Devlet ve İhtilal* bağlamında Lenin'in bir görüşü bulunmaktadır. Gönül isterdi ki, tek tek hepsini detaylandıralım ancak Marx hariç diğerlerinin kavrayışlarına ne yazık ki giremiyoruz.

da ayrı mıdır?" sorusuna cevap vermez çünkü Hegelci sorunsalla malul, "devlet" ve "sivil toplum" ikiliğini, o minvalde bir ayrılığı ontolojik ve epistemolojik olarak ret eder.[30]Althusser, gerek Marx'ın 1850'lerde başlayan reddini, gerekse bizatihi kendisinin 1970'lerdeki reddedişini, naif bir kışkırtıcılık eşliğinde, yine Marx'ın ve Lenin'in metinlerinden okur. Marx ve Lenin'e göre devlet "ayrı" ise, bundan sınıf mücadelesinden "ayrı" anlamını çıkarmak gerekir:[31] "Böyle bir şey karşısında devletin "boydan boya" sınıf mücadeleleriyle çalkalandığını savunan tüm kuramcılarımız ürperecektir, devletin ayrılmışlığı düşüncesiyle mücadele eden ve de, böyle bir şeyi canlandırmak güç olsa da, sınıf mücadelesinin devlette bir biçimde işbaşında olduğunun farkına varan herkes, tek yürek olup, devletin bir araç olduğu düşüncesini reddeder. Yuh olsun!"[32]

Althusser, devletin sınıf mücadelesi için inşa edildiğine göre sınıf mücadelesinden "ayrı" ve bir "araç" olma özelliğinin otomatikman geldiği üzerinde ısrarla durur. Bunun çeşitli nedenleri vardır. İşbölümünün, mülkiyetin ve sömürünün olduğu, sınıflı bir toplum yapısında sınıf mücadelesi verilidir. İlgili yapıda verili olmayan "şey", soyutlama düzeyinde devletin *ayrılığının* tanımlanmasıdır. Devletin bir veya birden çok formda sınıf mücadelesine müdahale edebilmesi için, her bakımdan belirli açıklıklara, toplumsal sınıflardan ve onların ilişki biçimlerinden belirli oranlarda ayrılmışlığa; siyasal ve ideolojik hareket serbesitesi sağlayabileceği özerk alanlara ihtiyacı vardır. Devletin, sınıf mücadelesinin emek-sermaye ve egemen sınıfın fraksiyon-içi ve fraksiyonlar-arası çatışmalarına dahil olabilmesi için "ayrı" olması ve fenomenal bir "ayrı"lığa sahip olması elzemdir: "...devlet her yandan müdahale edebilmelidir, burjuva sınıfın sömürülenler sınıfı üstünde kurduğu genel baskı ve sömürü sistemini sürdürmek için değil yalnız, egemen sınıfın kendi içindeki sınıf mücadelesine de müdahale edebilmesi gerektiği için, halkın ve işçi sınıfın mücadelesi güçlendiğinde kendisi açısından çok ağır bir tehlike oluşturabilecek olan egemen sınıf içindeki bölünmeye karşı çıkabilmek için

[30] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 107, 118-119.

[31] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 106-107, 132.

[32] Althusser'in çektiği "yuh", devleti mekanik ve romantize edilmiş Marksist yorumlara hapseden düşünürleredir; Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 96.

de ihtiyacı vardır bu 'ayrılmışlığa'."[33] Ayrılığın sağladığı siyasal ve ideolojik avantaj, egemen sınıfların egemenliğini sağlamak ve sürdürmek başlıklarında daha da netleşir: Sağlamak için, devlet tüm uzuvlarıyla *güçlü* olmalı - toplumsal güç ilişkilerinde söz sahibi olabilmeli; sürdürmek için, sömürü koşullarının ve mülksüzleştirme süreçlerinin devlet aracılığıyla devamlılığının sağlanması gereklidir.[34] Kısacası devlet, egemen sınıfın "genel çıkarlarını" savunmak ve burjuvazinin bir kesimine, hatta çoğunluğuna karşı önlemler alabilen bir aygıt olmak için "ayrıdır" - devlet, *Kapital*'in üçüncü cildinde tanımlandığı üzere yönetim işinin parçası olarak, belirli sınıfların ortak çıkarını, toplumun genel çıkarı olarak örgütleyen, kuvvetleri dönüştüren bir ayrı makine olmalıdır.

Devletin "Ayrı"lığının Anlamı

Egemen sınıf fraksiyonlarının dayanaklarından birisini teşkil eden ve (Lipietz'in ifadesiyle) yapının imkân tanıdığı[35] ölçüde değişik konfigürasyonlar yapmaktan kaçınmadığı siyaset alanının, kurumsal-formel tedrisatından çıkan öğretilerden birisi ve öncelikli olanı, "devlet, siyaset yapmaz" şiarıdır. Bu anlayışa göre devlet, *sınıflar-üstü*, *ideolojiler-üstü* ve hatta münferit değer yargıları bağlamında *değerler-üstü* bir konumda olup, tarafgir olmamalıdır; tüm halk kesimleri ile eşit bir ilişki kurmanın kurumsal yollarını aramalıdır.[36] Althusser, bu bilindik burjuva liberalizmin normatif düzeydeki başat öğretisine bir istisna ekleyerek, yine liberal kurgu çerçevesinde, devletin bir "siyaset dili" olabileceğini, gerektiğinde burjuvaların bu dili sahiplenebildiklerinden bahseder: "Kamusal hizmet dili". Ancak bu istisnanın da bir sınırı bulunmaktadır; o da, kurumsal faillerin hizmet sunumu esnasında özgün bir dil geliştirmemeleri-kullanmamalarıdır; set olarak kendilerine hazır verilmiş anlam evreni içinden, Saussure'ün dil (*langue*) ve dilin performatif yönü (*parole*) arasında yaptığı ayrımı hatırlayarak, teksesli (*univocal*) verili kodlarda sabit kalmalıdırlar.[37]

Devletin söylem havuzuna ilişkin, bu minvaldeki burjuva teleolojik hikâye-

[33] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 108.

[34] Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Alp Tümertekin, Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2006.

[35] Alain Lipietz, *Mirages and Miracles: The Crises of Global Capitalism*, London: Verso, 1987.

[36] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 118, 160.

[37] Jonathan Cutler, *Saussure*, çev. Nihal Akbulut, İstanbul: AFA, 1985, s. 31-35

Althusser'in Marx yorumundan ilerlediğimizde hareketle devlet, egemen sınıfın çıkarlarına *en iyi şekilde hizmet etmek* amacıyla, bir sınıf devleti olabilmek için "ayrı"dır. Burjuva tedrisatında devletin *nötralliğine* ilişkin öğretilerin iyi bir yüklenicisi olan tüm üst düzey bürokrat-teknokrat kadrolar egemen sınıf çıkarlarının savunucularıdır.

lemeye ilk darbe Marx'tan gelmiştir. Marx, devleti ve devlet iktidarını, sermayenin üretim-bölüşüm-değişim (ve *Grundrisse* bağlamında tüketim) ve mekânsal yayılma ajandasını düzenleyen bir *komite* olarak tanımlayarak, kapitalist üretim tarzı içindeki konumuna dikkat çekmiştir.[38] Althusser'in ifadesine göre, Marx'ın eserlerinde "komite" işlevini yürüten devlet için *ayrı* olma durumu geçerlidir.[39] Bu noktada Althusser'in yorumu ilk bakışta çelişkili gibi gelebilir; çünkü Marx *komite* kavramıyla ve bu kavramın semantiği itibariyle, devlet ve sermaye arasında dolaysız bir ilişki kurmuş izlenimi uyandırır. Dikkatli okunduğunda çelişki bulunmadığı görülecektir. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, *Grundrisse*, *Kapital* gibi eserlerindeki bakış açısıyla, devletin egemen sınıf çıkarlarına hizmet eder niteliğini, ekonomi ve siyaset ayrımı üzerinden yeniden yorumlamıştır. Söz konusu komite, bilhassa *Manifesto*'daki anlamı doğrultusunda, kapitalist sınıfın asli mensuplarından ziyade kapitalist çıkarları temsil eden, o reflekslerle davranan siyasetçileri tanımlamak için kullanılmıştır. *Defterler*'de Gramsci'nin devlet görevlilerinin de halk kökenli olduğuna dair görüşlerini hatırlamak faydalı olacaktır.

Althusser'in Marx yorumundan ilerlediğimizde hareketle devlet, egemen sınıfın çıkarlarına *en iyi şekilde hizmet etmek* amacıyla, bir sınıf devleti olabilmek için "ayrı"dır. Burjuva tedrisatında devletin *nötralliğine* ilişkin öğretilerin iyi bir yüklenicisi olan tüm üst düzey bürokrat-teknokrat kadrolar egemen sınıf çıkarlarının savunucularıdır[40] - klasik sınıf haritalandırmalarında *sınıf* olamasalar bile, bu durum sınıfsal refleks vermelerine mani değildir. Devletin

[38] Marx, sermayenin para ve meta biçimindeki hareketini, *Kapital*'in ilk cildinde ve özellikle *Grundrisse* ve *Manifesto*'daki tespitleri eşliğinde, para, meta ve üretken sermayenin döngüleri analizleriyle birleştirir. Harvey, Marx'ın *Kapital*'in bilhassa ikinci cildinde, kapalı bir sistem olduğu varsayılan kapitalizmin içsel diyalektiğini ortaya koymak için analizinde mekânsal bir boyuta yer vermediğini belirtmiştir. David Harvey, *Limits to Capital*, London: Verso,1999 s. 422.

[39] De Gaulle örneği üzerinden incelemek için, Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 112-113.

[40] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 114, 116-117.

siyasal başı, devletin birliğini sağlar ve üst düzey memurlar gibi egemen sınıf çıkarlarına hizmet eder. Althusser, kapitalist toplumsal formasyonlarda kitlelerin çoğu zaman bu durumun farkına varamadığı/varmakta güçlük çektiği bir noktayı belirtir (Bu nokta, devletin "ayrı" olma durumunun gerekçesine işaret ettiği gibi, statü/rütbe fark etmeksizin kurumsal faillerin konumlanışına dikkat çeker):[41] [Devletin başı+bürokratlar+teknokratlar] "yaptıkları siyaseti gizlemek amacıyla sorunların teknik yanının ve kendi teknik becerilerinin arkasına saklanan bakanlıklar ve hükümetlerle birlikte devletin siyasal aygıtının parçasıdır". Ayrı olma durumunun sağlanma aşamaları ise *acı verici*dir. Devletin sınıf mücadelesinden ayrılığına paralel, ayrılığın kendiliğinden karakter taşımaması, aksine ayrılığın sağlanması için karışık bir sürecin varlığının bulunması Althusser tarafından şu şekilde belirtmiştir: "...devlet, memurları, siyasetçileri, askerleri, polisleri, hâkimleri ve de başka bütün kategoriler ile ilgili önlemler alır, (...) aygıttan aygıta değişse de ortak bir yanı hep kalan (...) hiyerarşiye yönelik önlemler almak zorunda kalır".[42] Althusser'in devletin ideolojik aygıtları ve devletin baskı aygıtları çeperleri içerisindeki kurumsal faillerin, makam istihdamları göz önünde bulundurulmaksızın, iş ve görev bölümlerini tanımlayan ayrı bölümlemenin altını çizmesi önemlidir. İş ve görev bölümleri, üretici güçlerin gelişmişlik seviyesi ile coğrafi ve nüfus ölçeklerinin büyüklüğü ekseninde devlet aygıtının komplike yapısı dahilinde belirlenir. Belirli bir aşamadan sonra hiyerarşi yoğunlaşır, şık ama kısır bir tanımlamayla *demir kafes* içinden çıkılmaz bir hal alır.[43]

Weberyen terminolojinin evreninden fırlamış kavramlar gibi dursa da işbölümünün ve teknolojinin ilerlemesine paralel devlet aygıtı içinde etkisini daha çok hissettiren, bürokratik mahiyetteki hiyerarşi ve sorumluluk, devletin *ayrı* olma durumunu sağlama koşullarını sunarken, devleti kategorik olarak karmaşıklaştırır. Wolin'e göre *demir kafes*, bürokratik hükümranlığa referans vermesi dışında, *modern ekonomik düzenin dev çarkları* arasındaki çaresizlik halini vurgulamaktadır.[44] Yeşilçam filmlerinden bildiğimiz "bugün git, yarın

[41] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 117.

[42] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 116.

[43] Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç, 1997, s. 180.

[44] Sheldon Wolin, "Max Weber: Legitimation, Method and the Politics of Theory", *Political*

gel" yaklaşımın burjuva devletiyle özdeşleşmesi de bundan kaynaklanır. Althusser'e göre "bütün idari aygıtları uzaktan ama sözünden çıkılamayacak biçimde yöneten sınıf siyasetini zaten görmez olmuşsunuzdur epeydir". Devlet bünyesinde çalışanların konumları, bu bağlamda önem kazanır. İdeolojik ve baskı aygıtlarında görevli askerler, kolluk kuvvetleri mensupları, din görevlileri, eğitimciler, hâkimler, organik aydınlar, halkın arasından çıkmışlardır. Genel anlamda devlet memuriyeti, bir statüye gönderme yapmasından ötürü olumlu bir durumdur. Ancak bu görevleri yürüten insanlara sadece diğer halk kesimlerinden ayrıştırılmak için rütbe verilmez, terfi ettirilmez; devletin sınıflar ve ideolojiler-üstü sözde dili içerisinden disipline edilerek, devletin karmaşıklık düzeylerini arttırırlar; toprak temelli, şiddeti örgütleyen bir örgütlenme[45] olarak devletin bürokratik yapısını kuvvetlendirmeye yardımcı olurlar.

Elbette, Althusser'in bahsettiği dönem 1970'leri izleyen yıllardır; Kıta Avrupası'ndaki hâkim Keynesyen modelin yerini başka bir modele bırakmaya başladığı geçiş dönemidir. Neoliberal iktidar tipolojisinin azalan karlar, resesyonlar ve "kapitalizmin kendi içinde krizlerle sarsıldığı bir dönemde"[46], Avrupa'daki teknokrat hükümetler, Macaristan veyahut Türkiye gibi otoriterleşen yönetim biçimlerinin sayısının artması gibi gelişmeler, sınıf siyasetinin güncel veçhesinin, "devlet(ten) ayrı değildir" izlenimini kuvvetlendirmektedir. Ancak kapitalist üretim tarzında tüm devletler, karmaşık yapısından ödün vermeyerek ayrılığını sürdürürler. Althusser'in devletin karmaşıklığına dair ayrı olma durumu ve buna bağlı yöneticilerin ayrılma süreçlerine yaptığı genel vurgular, kapitalist üretim tarzına bağlı gelişmiş *ideal kolektif kapitalist* olarak sunulan biçime dairdir. Parantez açarsak, üzerinde uzlaşılmamasına karşın,

Theory, 1981, s. 401-424.

[45] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology,* Vol 1, London: University of California Press, 1978, s. 56-58.

[46] Kapitalizmin krizlerine ilişkin farklı teorik yaklaşımlar mevcuttur. İki temel görüş, Hobsbawm'ın Kondratieff dalga teorileri ile Shaikh'in "kar oranının düşme eğilimi"ne dayalı kriz yorumudur. Ancak siyasi düzlemi yakından ilgilendiren bir soru olarak kapitalizmin krizlerinin niteliği sorgulandığında iki temel görüş ortaya çıkar: Kapitalizmin yapısal krizi veyahut kapitalist sistem içerisinde bir kriz - konjonktürel. Bob Jessop, 2000'lerin başından bu yana kapitalizm içerisindeki bir krizden bahsetmektedir. Konuyla ilgili Jessop'la yapılmış söyleşi için bkz. Mesele Kitap Dergisi, No. 29, 2009. Kriz teorileri hakkında; Anwar Shaihk "An Introduction to the History of Crisis Theories", *U.S. Capitalism in Crisis* içinde, New York: U.R.P.E., s. 219-24, 1978 ve Eric Hobsbawm, "Tarihi Perspektif İçinde Kapitalizmin Bunalımı", çev. Ümit Kıvanç, *Dünya Kapitalizminin Krizi*, der. Nail Satlıgan, Sungur Savran, İstanbul: Belge, 2009, s.71-90

Althusser'in yapısal panoramadan çizdiği sermaye belirlenimli koşulları öne çıkardığı yaklaşımı, Batı Berlin kaynaklı bir ekolün görüşlerini anıştırır. Bu ekole göre kapitalist devlet, devlet-biçimini ve işlevlerini, sadece kapitalist üretim tarzından alır. Altvater, Yaffe ve Blanke gibi isimlerin başını çektiği bu ekolün devletin sermaye tarafından kurulan ve basitçe kontrol edilemeyecek siyasi araç olduğu yönünde tezleri mevcuttur.[47] Devlet, sermayenin toplumsal yeniden üretiminde tekil sermayeler arasındaki ekonomik rekabetin gücünü tamamlayan, kurumsal ve mali irtibatı sağlayan siyasi güçtür.[48] Görüleceği üzere *ayrı olma* durumu farklı bağlamlarda tanımlanmıştır. Ancak biz bir kere daha Althusser'e dönersek: "İzlediği siyaset nedeniyle devletin bir sınıf devleti olduğunu herkes anlayabilir. Ama devlet orta ve üst düzey memurlar aracılığıyla egemen sınıfa doğrudan bağlıdır, çünkü bu memurlar ya büyük bir burjuva ya da inanmış birer burjuvadır. İşte bu üst düzey memurlar öteki memurları bütün o devlet hiyerarşisi sistemiyle, bütün o sorumluluk ve görüş bildirme sistemiyle ve de en azından anayasa açısından, ama belirleyici durumlarda gerçekten de (orduyu, polisi, jandarmayı, gizli servisleri, hapishaneleri vb.) 'sınıf dışına' çıktığını ileri süren bütün o olağanüstü hal sistemiyle de avuçlarında tuttuklarından devletin, daha iyi müdahale edebilmek için, 'sınıf mücadelesinden ayrı' olduğunu söylemekte haklıyız."[49]

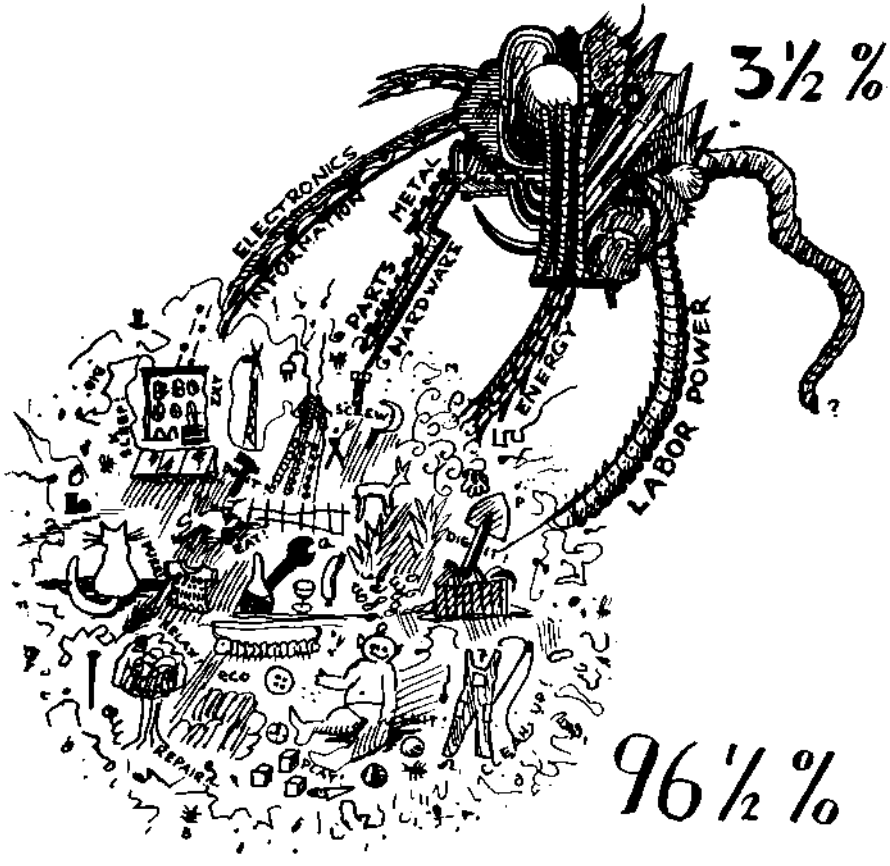
Makine-devlete giriş

Althusser'in devletin ayrılığına ilişkin savları sadece kurumsal ilişkiler toplamının sınıf mücadelesinin neresinde durduğuyla sınırlı değildir. Althusser, devletin ontolojik diyebileceğimiz bir sorgulamasını gerçekleştirmektedir. Ontolojik diyebilmemizin asli nedeni, devletin biçimini ve içeriğini, devletin ilgili biçim ve içerikten bağımlı ve bağımsız yönleri eşliğinde bir muhasebeye tutmasıdır. Devletin biçim ve içeriğine ilişkin muhasebenin iki damarı bulun-

[47] David Yaffe, "The Marxian Theory of Crisis, Capital and State", *Economy and Society*, No. 28/4, 1973; Elmar Altvater, "Some Problems of State Interventionism, *Kapitalistate*, No. 1, 1973, s. 75-80; Haldun Gülalp, *Kapitalizm Sınıflar ve Devlet*, çev. Osman Akınhay, Abdullah Yılmaz, İstanbul: Belge, 1993.

[48] Bob Jessop, *Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet*, s. 51-56; Simon Clarke, *Devlet Tartışmaları: Marksist Bir Devlete Kuramına Doğru*, s. 16-25; David Yaffe, *Marxist Political Economy*, http://www.marxists.org/subject/economy/authors/yaffed/1972/mtccs/mtccs2.htm

[49] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 118.



maktadır. Althusser'i besleyen damarların ilki, bizim sadece uzun bir alıntıyla göstereceğimiz Marx'ın görüşü; diğeri, Lenin'in 1919 yılında devlet üzerine verdiği bir konferanstaki makine temasıdır. Bu temanın öncülü ise, yine Marx'ın *Kapital*'in ilk cildinde, "göreli artı-değer" kısmında geçen makineye ilişkin görüşlerinden türemiştir.

Bonapartizm, siyasal strateji, iktidar ve bilinç gibi en özgün siyasal analizlerini içeren *18 Brumaire*'de Marx, çağın en büyük ve biricik siyasal örgütlenmesini tanımlarken, Althusser'in yapmaya çalıştığı gibi onun karmaşıklığına değinir. Marx'ın *18 Brumaire*'deki bu tanımlama gayelerinden birisi, devletin karmaşıklık özelliğiyle sömürünün sürdürülebilirliğindeki rolünü tanıtlayabilmektir:

"Askeri ve bürokratik muazzam örgütü ile, **karmaşık ve yapma devlet**

> **mekanizması ile**, yarım milyon insandan bir memurlar ordusu ve bir ikinci beş yüz bin askerlik ordusu ile, **bu** yürütme gücü, Fransız toplumunun bütün bedenini bir zar gibi saran ve bütün deliklerini tıkayan bu korkunç asalak yapı, mutlak krallık döneminde, devrilmesine yardım ettiği feodalitenin sona erişinde meydana geldi. (...) **Napoléon, bu devlet mekanizmasının yetkinleşmesi işini tamamladı.** Meşru monarşi ile temmuz monarşisi, bunu, ancak, iş bölümü burjuva toplumu içinde yeni çıkar grupları yarattığı ve dolayısıyla da devlet yönetimi için yeni bir malzeme doğurduğu ölçüde, gitgide artan daha büyük **bir işbölümü** ekliediler. (...) Sonunda, parlamenter cumhuriyet, kendini, devrime karşı savaşımında baskı önlemleri ile hükümet iktidarının eylem olanaklarını ve **merkezleşmesini kuvvetlendirmek zorunda** gördü. **Bütün siyasal devrimler, bu makineyi kıracakları yerde, yetkinleştirmekten başka bir şey yapmadılar. Art arda iktidar uğruna savaşan partiler bu muazzam devlet yapısını ele geçirmeyi, kazananın en birinci ganimeti saydılar.**"[50]

Bu uzun pasaja yer verme nedenimiz, devletin burjuvazinin ortak çıkarlarını genel çıkar biçeminde örgütleyecek kadar *gizemleştirici* olması; buna neden olan başlıca öğelerden bir tanesi, Marx'ın tanımladığı gibi, makinenin çok aksamlı *komplike* yapısıdır.

Althusser, Lenin'in Sverdlovsk'ta devlet hakkında yaptığı konuşmada kullandığı iki terimden, *aygıt* ve *makineden* söz ettiğini belirtiyor.[51] Lenin, 1919 yılındaki konuşmasında aygıttan da ziyade, makine ifadesinin özelliğine vurgu yaptıktan sonra, devlet kategorisinin *sui generis* yapısına, "ne organizma ne de mekanizma" ifadeleriyle atıfta bulunuyor. Lenin'in üzerinde durduğu nokta, devletin toplum, sivil toplum, devlet konseyi yahut herhangi bir dernekten ayrıksı olduğu, Althusser'in tanımıyla, *farklı bir metalden* yapılmış *farklı bir makineye* benzediğidir.[52] Buradaki makine ifadesi, *ayrı* ve *araç* olma durumuna göndermeleri bulunan bir metafordur. Bunun için makine kavramının Marksist dizgedeki kullanımını yakından irdelemek gerekmektedir.

18 Brumaire dışında Marx'ın makine ifadesine biçtiği anlam, *Kapital*'in ilk cildinde geçen "Tek bir devindirici ile devindirilen bütün bu basit araçlar birli-

[50] Vurgular bana ait. Karl Marx, *Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 2007, s. 120-121.

[51] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 121.

[52] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 145, vd.

ği bir makine oluşturur"[53] ibaresi, Babbage'ın mekanik bilimi sınırlarını aşarak bir ilişki biçimini anlamlandırmanın yolu haline gelir. Althusser'in "devindirici" kelimesinin peşine Marx'ın "aktarıcı" ifadesini kullanmasını; makinenin farklı türden maddeleri ve enerjileri, özel bir işlemle farklı enerji ve madde türlerine dönüştürmesini; bu işlem esnasında, pek çok aksamın senkronik bir hizada ama kimi zaman farklı yönlere hareket etmesi; buna karşılık aksamlar-arası aktarma işleminin devamlılığı eklemesini, devlet tartışması bağlamında temellendirmesi boşuna değildir. Çünkü ayrılık hali, makinenin özgün işlevlerinden kaynaklanmakta ve özel bir işleve referans vermektedir. Bu, bir buhar makinesi örneği uyarınca katı bir maddenin hareket enerjisine dönüşmesi ya da ısı enerjisinin hareket veya elektrik enerjisine dönüşmesidir. İşte Althusser, Marx'ın makine kavrayışının bilimsel ve siyasal sürekliliği olduğu fikrinden yola çıkarak, *devlet-makine özdeşliğ*inde makinenin işlevlerini andırır şekilde, devletin iki öğesinden bahseder; ki bunlar, *ayrı* olma halini bir kez daha billurlaştırır:[54]

> a) Devletin farklı türden enerjileri dönüştürme kapasitesi; hukuk, siyaset, baskı araçları bağlamında kamu otoritesini gücünü kullanarak farklı ilişkiler hâsıl etmesi.
>
> b) Devletin enerji dönüştürme sürecinde aksamlarının çalışması için onların bakımına duyduğu ihtiyaç; fiziksel ve ideolojik yeniden üretim.

Devletin ekonomideki müdahaleci rolüne ilaveten kamu iktisadi teşebbüsleri aracılığıyla kooperatist, kamu girişimcisi bir tarafı da bulunmaktadır. Yine müdahaleci rolü uyarınca çeşitli istihdam siyasaları belirlemesi, genel bütçe içerisinden istihdam siyasalarını hayata geçirmek için kaynak aktarması veyahut teşebbüslerinden elde ettiği geliri buralara kanalize etmesi mümkündür. Ancak devlet makinesi bütün bunları gerçekleştirirken, bir dolayım ilişkisine ihtiyaç duymaktadır. Yasalardan, yönetmeliklerden, yönergelerden, eylem planlarından, kalkınma programlarından, strateji metinlerinden oluşan bu hukuki kodlar bütünlüğünde devlet, tüm faaliyetlerine bir yasa dizgesi oluşturmak zorundadır. Ayrıca, çağdaş kapitalizmde devletlerin iktisadi

[53] Karl Marx, *Kapital 1*, çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2012, sf. 357-359; Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 123-124.

[54] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 139, vd.

teşebbüsleri tasfiye ederek, sorumluluk ve işlevler açısından düzenleyici-devlet modelinde siyasalara yöneldiğini hatırımızda tuttuğumuzda, devletin esas ekonomik rolünün, üretimden çok mevcut ilişkileri düzenlemek olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Elbette bu sonucun *alt-sonucu* devletin yasalar üzerinden tanımladığı iktidar tipolojisine dairdir.

Althusser, devletin enerji dönüşümünü üretmek için düzenlenmiş bir gövdeye sahip olduğunu belirttiğinde, devleti oluşturan maddi gövdenin kendine has özelliği nedeniyle ayrı olduğunu da söylemiş oldu.[55] Açalım: Makinenin dönüştürücü ve aktarıcı işlevleri gibi, devletin faklı toplumsal güç ilişkilerini değişik güç bileşkelerine dönüştürmesi veya kerteler arasında aktarımda bulunması devletin, tek yönlendirici gücün tesir kapasitesi dışında konumlanmasını sağlamaktadır. Devlet, sınıf mücadelesine tanıklık eden bir alanın ötesinde, egemen sınıfların tikel veya evrensel çıkarlarına hizmet edebilmek amacıyla, kurumsal yapılar arası işleyiş ya da kurumsal failleri itibariyle, toplumdan, sivil toplumdan, tekil sınıflardan ayrıdır. Bu ayrı olma durumunda cisimleşen makine özelliği, devletin egemen sınıflar lehine ve aleyhine farklı çıkar ilişkilerini bir dizi ideolojik ve siyasi aksamdan geçirerek, çeşitli kereler farklı bağlamlarda ifade ettiğimiz üzere, devlete şahsiyetsizlik özelliği kazandırır. İdeolojiler-üstü ve *siyaset-üstü nötralleşmiş* dili[56], kamu hizmeti söylemleri eşliğinde işler. Gramsci'yi takip ettiğimizde *makine-devlet* formunun sağladığı bu zeminin, aynı zamanda genelleştirilmiş rızanın sağlanması açısından hegemonya tesisine yarar sağladığı da görülecektir.[57]

O zaman şu soruyu sorabiliriz: Devlet, *ne yapar*?

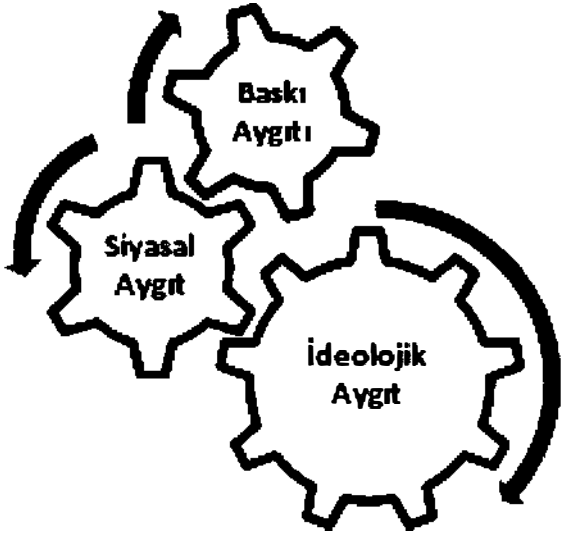
Devlet, Althusser'e göre yasal ve fiziksel kuvvet ve şiddeti işleyerek, yasal iktidar işlevlerini yürütür. Bunu detaylandırmadan önce bu işlevlerin, mekanik bir doğrultuda, lineer bir ereksellikte kurgulanmadığını, devletin komplike yapısına uygun olarak alanı içindeki farklı güçlerle diyalektik bir etkile-

[55] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 124-125.

[56] Buna benzer bir görüşü takip etmek için bkz. Sara R. Farris, "Althusser and Tronti: the primacy of politics versus the autonomy of the political", *Encountering Althusser Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought* içinde, der. Katja Diefenbach, Sara R. Farris, Gal Kirn, Peter D. Thomas, London: Bloomsbury, 2013, s. 195-197.

[57] Antonio Gramsci, *Gramsci Kitabı Seçme Yazılar 1916-1935*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot, 2010, s. 242-243.

şim halinde olduğunu bilerek, devletin işlevlerini irdeleyelim. Althusser'in 1970'lerdeki konjonktürü gözeterek yaptığı tespitlere göre devlet, hiçbir şey üretmez; dolaşımı olanaklı kılan parayı ve tahvilleri bassa bile, devlet dolaşım sürecinde özel şirket refleksleri vermez. Devlet, buna karşın büyük bir kamudan kaynak çekicisidir; emrindeki kamu görevlileri için dolaylı veya doğrudan vergiler toplar. Katma değer üreten işlerden daha çok, farklı saiklerle büyük harcamalar gerçekleştirir; (özel sektöre) kaynak transferlerinde kamu kaynaklarını kontrol eder, işletir. Devlet aynı zamanda adalet dağıtır; jandarma, polis, hâkimler, savcılar çalıştırır ve adliyeler ve hapishaneler ile disiplin sağlar. Devlet, teritoryal sınırlar içerisinde ve dışarısında, yani devlet-içi ve devletler-arasında bürokratik ve diplomatik ilişkiler yürütür. Bu bakımlardan devlet, bir kamu kurumundan ya da bir anonim şirketten değişik şekilde özgün işlevler yürütür. Althusser'e göre *makine-devletin* bu işlevlerini üç maddede şöyle özetleyebiliriz[58]:



Devletin kurumsal, siyasal ve ideolojik koordinatlarını belirleyen bu üç işlev, devletin gövdesini oluşturmaktadır. Devlet makinesinin uzun soluklu çalışmasını sağlayan yapıtaşlarından birisi, devletin gövdesinin fiziksel zor forumundaki örgütlenişidir. Baskı aygıtları olarak bildiğimiz fiziksel zorun fail muhteviyatını ordu, polis, jandarma, özel harp dairesi, istihbarat teşkilatı, adliye görevlileri, hapishane memurları ve psikiyatri, tıp ile dirsek temasında bulunan görevliler oluşturur. Devletin, özel sektör de dâhil, üst-otorite olarak davranmasını sağlayan kamu kuvvetini kullanarak işlevlerini yerine getirmesinde, baskı aygıtının önemi büyüktür. Meşru şiddet tekeli tanımlamasının esprisi buradadır; Althusser'e göre devlet,

[58] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 146.

hukuki kodifikasyon üzerinden memurlarını atadığı ve görevlendirdiği için toplumsal bilincin genelinde avantajlı konumdadır. Lenin'in dediği üzere, "Devlet, silahlı insan topluluklarıdır"[59]. Ayrıca Hirsch'in post-Fordist güvenlik devleti tartışmasında zikrettiği türden devletin güvenlik mekanizmalarını, sadece suç bağlamında değil; sendikalar, kitle örgütleri, siyasi partiler üzerinde de yoğunlaştırması, baskı aygıtını hissettirmesi, yine Althusser'in çizdiği *ayrı* olma halinden kaynaklanmaktadır.[60]

Makine-devlet, bu bağlamda, toplumsal güç ilişkilerindeki hâkimiyetinden kaynaklı, kuvvet-enerjiyi veya şiddet-enerjiyi, iktidar-enerjiye dönüştürür. Althusser'in bu formülasyonundaki gidişatına göre, kuvvet ve şiddet ibareleri, henüz iktidara dönüşmemiş, yani yasalara ve hukuka dönüşmemiş kuvvet ve şiddet eylemleridir. Haklı uyarısında olduğu üzere, söz konusu kuvvet ve şiddet dolayımında devlete gerekli olan baskı pratikleri, Schopenhauer'in "istenç"i veya Nietzsche'nin "güç istenci" kavramlarını anımsatan metafizik bir çağırmayı dışlar; çünkü bu kavramlar mutlak değil, *konjonktürel* ve görelidir.[61] Marksist devlet tartışmalarının mutabık tanımlama parametreleri olan sınıf egemenliği, sınıf mücadelesi, sömürü, sömürünün sürdürülebilirliği başlıklarında devleti düşündüğümüzde, şiddetin ve kuvvetin, iktidar ilişkilerindeki belirleyiciliğini -genel hatlarıyla- şöyle özetleyebiliriz: Sınıf mücadelesi süreci, birden çok toplumsal sınıfın[62] ekonomik, siyasi, kültürel, ideolojik üstünlük mücadelesi olup, en çıplak haliyle bir sınıfın daha kuvvetli olmasına, böylelikle diğer sınıfların ilişki ağlarına çeşitli araçlar vasıtasıyla müdahale etmesinden ibarettir. Burada Althusser, bir sınıfın diğer sınıfı alt ederken kuvvetlerin karşı karşıya gelmesinden, niteliksel ve niceliksel bir çatışım olduğundan bahseder. Enerji türlerini dönüştüren makine-devlette, "sınıf mücadelesinin en şiddetli

[59] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 148.

[60] Joachim Hirsch, "The Reformulation of State Theory, Post-Fordism and Social Form : A Marxist Debate on the Post-Fordist State", *Capital and Class*, ed. J. Holloway & W. Bonefeld, London: Macmillan Company, 1991; Simon Clarke, *Devlet Tartışmaları: Marksist Bir Devlete Kuramına Doğru.*

[61] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 156.

[62] "...diyalektik birbiriyle uyumsuz düşünce tarzlarını, Marcuse'un o hafızalara kazınmış ifadesiyle, tek-boyutluluğa indirgemeden eşgüdümlü hale getirmek için vardır. Böyle bakıldığında toplumsal sınıf, aynı zamanda hem sosyolojik bir fikir, hem siyasi bir kavram, hem tarihsel bir konjonktür, hem de bir eylemci slogandır". Fredric Jameson, *Kapital'i Sahnelemek*, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2012, s. 15.

yanları yok olup gitmiş", yerine kuvvet ve şiddetin de sürecin içinde olduğu "egemen sınıfın kuvvetinin bileşkesi"ne bırakmıştır; "devlet makinesinin iktidara dönüştürdüğü bu şiddet ve kuvvettir".[63] Bu Mann'ın modern kapitalist devlete üstünlük kazandıran *altyapısal iktidar* kavramsallaştırmasına da yakındır. Mann'a göre *altyapısal iktidar* devlete, güvenlik, vergilendirme, istihdam politikaları, sosyal yardım ve kamu hizmetlerinin organizasyonu gibi yollarla büyük bir oyun sahası sağlar.[64] Bu noktada baskı pratikleri, oyun sahasının sınırlarını çizmede ve makine-devletin gövdesini muhafaza etmede kritik işlevler üstlenir.

Devletin farklı türden enerjileri, bilhassa kuvvet-enerjisini iktidar-enerjisine dönüştürme aşamasında, halk hoşnutsuzluğu, bürokratik muhalefet, kurumsal ayrışmalar, tekil çıkarların genel çıkar ile uyuşmaması gibi çeşitli faktörler nedeniyle aksamlarının yıpranması; altyapısal iktidarının sarsılması durumlarına karşı *bir ideoloji tebliğ eder*.[65] Devletin gövdesini şekillendiren ve bir arada tutmaya yarayan bu tebliğ-ideoloji, tarihsiz olan genel ideolojiye nazaran *konjonktürel* niteliğinden ötürü *hâkim* ilişkiler örüntülerine denk düşer ve ondan beslenir. Bu diyalektik ve de kısmen olumsal ilişki biçiminde devlet, yaşanmış (*lived*) pratikleri imleyen, bireyleri özneleştiren (*subjectified*), yapıya tabi kılan bir *ideoloji-pratik tebliğ* eder. Bu ideolojiyi, kapitalist üretim tarzı bağlamında büründüğü kalıbı, berraklaştırmak için "kapitalist ideoloji" olarak adlandırırsak, *makine-devletin* hem içerisi, hem de dışarısı için iki kritik imkân sağladığını daha net görürüz: Devletin, verili bir söylem etrafında gizemleştiriciliği[66] ve devletin yeniden üretimi.

Devletin *ayrı* olması ve bundan dolayı *sınıflar-üstünde* konumlanası, normal bir gözle bakıldığında egemen sınıfın diğer sınıflar karşısında tahakkümünü görünmezleştirir ve bir müddet sonra sıradanlaştırır. Devlet, farklı çıkar gruplarına ve sınıflara eşit mesafeli kurumsal imaj çizerek, burjuva paradig-

[63] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 157.

[64] Michael Mann, "The Autonomus Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results", *Europeenes de Sociologie*, Vol 25, 2009; Evren Haspolat, *Neoliberalizm ve Baskı Aygıtının Dönüşümü: Türkiye'de Özel Güvenliğin Gelişimi*, Ankara: Notabene Yayınları, 2012.

[65] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 158.

[66] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 169; *Kapital'in* ilk cildindeki "meta fetişizmi" bağlamında gizemleştirme konusunu incelemesi için s. 179-193; kapsamlı bir fetişizm analizi için David Harvey, *Marx'ın Kapital'i İçin Bir Kılavuz*, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul: Metis, 2012.

masında *nesnel hakemlik* pozisyonunu devam ettirir.[67] Devletin nesnel hakemliğinin temelinde, daha önce ifade ettiğimiz gibi, sömürü ilişkilerinin devamlılığını sağlamak yatmaktadır. Bu nedenle devletin *ayrı* olmasını sağlayan konjonktürel ve yapısal öğeler, sömürü ilişkilerinin yeniden üretimine endekslidir. Çok yalın bir ifadeyle devlet, bir pratikler bütünüyle toplumsal ilişkileri ve üretim sürecini örgütlemez; bu ilişkilerin tabanını teşkil eden maddi koşulların yeniden üretimini kapsar.[68] Üretim ilişkileri ile üretim ilişkilerinin yeniden üretimi arasındaki ayrım, devleti yerine oturmada önemlidir. Pozitivist perspektif terk edilerek üretim ilişkilerine bakıldığında, üretim failleri arasındaki özgül ilişki biçimlerinden hasıl olduğunu; bunun insanlar arasındaki basit ilişkilere veya minnet, prestij türündeki özneler-arasılığa indirgenemezliğine ulaşılabilir.[69] Marx, Proudhon felsefesine eleştiriler getirirken öncelikle, *toplum* yerine *toplumsal formasyon* kavramını kullanmayı yeğlemişti. Bunun altındaki neden, tıpkı üretim ilişkilerinde olduğu gibi insanlar-arası çıplak ilişki biçimlerini sermek değil; üretim sürecinin faillerini, toplumsal formasyon kompozisyonunda bir yerlere yerleştirirken onları tarih sahnesine çıkartan maddi koşulları açıklığa kavuşturmaktı. Devleti bu epistemolojik bağlamda sömürü parametresiyle okuyan Althusser, devletin sömürüdeki rolü üzerinde bilhassa durmaktadır.

[Devletin *ayrı* olması ve bundan dolayı *sınıflar-üstünde* konumlanası, normal bir gözle bakıldığında egemen sınıfın diğer sınıflar karşısında tahakkümünü görünmezleştirir ve bir müddet sonra sıradanlaştırır. Devlet, farklı çıkar gruplarına ve sınıflara eşit mesafeli kurumsal imaj çizerek, burjuva paradigmasında *nesnel hakemlik* pozisyonunu devam ettirir. Devletin nesnel hakemliğinin temelinde, daha önce ifade ettiğimiz gibi, sömürü ilişkilerinin devamlılığını sağlamak yatmaktadır. Bu nedenle devletin *ayrı* olmasını sağlayan konjonktürel ve yapısal öğeler, sömürü ilişkilerinin yeniden üretimine endekslidir.

[67] Simon Clarke, "Neoliberal Toplum Kuramı", çev. Şeyda başlı, Tuncel Öncel, *Neoliberalizm Muhalif Bir Seçki* içinde, der. A. Saad-Filho. ve D. Johnston, İstanbul: Yordam, 2007, s. 91-106

[68] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 171.

[69] Louis Althusser, "Kapital'in Nesnesi", çev. Işık Ergüden, *Kapital'i Okumak* içinde, L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Ranciere, İstanbul: İthaki, 2007, s. 456-457.

Marksist sömürü kavramı çerçevesinde düşünüldüğünde sömürü, sınıflararası mücadelenin nedeni ve sonucu olarak, ikili bir yapıda ama maddi bir zeminde gerçekleşir: "Sınıf mücadelesi göklerde olup bitmez, sömürüde başlar sınıf mücadelesi, sömürünün en ağırı da üretimde gerçekleşir".[70] Verili bir toplumsal formasyonun tüm *kılcal damarlarında* gerçekleşen sömürü ilişkilerinde devletin rolü nettir, gizemleştirmek. Althusser'in kurduğu teorik hatta devlet, kapitalist üretim ilişkilerinin maddi yeniden üretimine istinaden ideolojik yeniden üretiminde büyük bilinç manipülasyonuna yol açar; "hür teşebbüs", "hür irade" gibi mottolarla piyasa özgürlüğünü kişisel temel ve haklara eklemleyecek yasal düzenlemeler, öncelikli rollerindendir. Diğer bir rolü, ideolojik yeniden üretim sürecinde, *havucu çıkartılmış sopa* olarak kamusal güç[71] olduğunu hatırlatmaktır. Unutmamak gerekir ki, devletin ideolojik ve baskı aygıtları belirli bir geçirgenlik taşır. Yasal düzenlemeler ve yargılama sistemleri zor olduğu kadar, aynı zamanda, devletin *adalet dağıtma* işlevinin bir veçhesi olarak rıza formundaki zordur. Makinenin komplike yapısının *ayrı* olma avantajı buradadır. Tek bir sınıfın güdümünde ilerleyen bir örgüt olmadığını, ayrılığını, *kamu hizmeti* kavramı ile sağlar.[72] Kamu hizmeti, devletin sınıf mücadelelerinin modern biçimlerini göğüsleyebilmesini sağlar ve bu nedenle devlet sert çekirdeğini daha da sertleştirmek amacıyla söz konusu hizmetlerinin sayısını arttırmıştır.[73] Geç kapitalizme ilişkin düşündüğümüzde Althusser'in tespitinin son derece haklı olduğu ortaya çıkacaktır. Devletler, biçimsel burjuva demokrasi pratikleri ve çoğunluğun iradesi[74] söylemi eşliğinde pek çok kamu hizmetini ya kendisi ya da ihaleler, yap-işlet-devret, yap-işlet-kirala, kamu-özel ortaklığı tipi ilksel birikim modelleriyle özel sektöre açar. Doğru-

[70] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 173.

[71] Engels'in *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'ninde ve Lenin'in *Devlet ve İhtilâl*'ında devlet kuramına dair farklı ipuçlarını çıkartabiliriz: Devlet, işbölümünün belirli bir evresinde -bir sınıfın diğeri üzerindeki sömürüsü temeline dayanan bir üretim tarzının ortaya çıkışıyla bağlantılı biçimde- ortaya çıkan ve/veya baskı işinde uzmanlaşan memurların tekelindeki farklılaştırılmış bir yönetim sisteminin oluşumunu da içeren "kamusal güç" olarak ele alınır.

[72] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 174.

[73] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, s. 163, 171.

[74] Rousseau'nun *halk egemenliği* tarifinden farklı olarak, Sieyes'in Tiers Etat olarak yaptığı teorik tarif, "millet" kurgusu bağlamında "çoğunluğun iradesi" olarak kullanılan söylemlerin zeminin oluşturmuştur. Emmanuel Sieyes, *Tiers Etat Nedir?*, http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/275/2555.pdf, s. 134-138

dan ve dolaylı kaynak transferlerinin önünün açılması, doğrudan yabancı yatırımlar ile birleştiğinde devlet, ayrı olma halinden kaynaklı *sınıflar-üstü* dilini ve kurumsal faillerini devreye sokarak büyük bir gizemleştirme sürecini başlatır. Hizmetlerin, özellikle finans-kapitali ilgilendiren hizmetlerin toplumsallaşmasıyla *halka arzı*, devletin tarafsızlığı ve şahsiyetsizliğine uygun biçimde, egemen sınıfların niceliksel ve niteliksel büyümesini hızlandırır.

Sömürü ilişkilerini gizemleştiren kamu hizmetinin ve devletin diğer işlevlerinin eksiksiz ve kusursuz işlemesinde son boyut, yeniden üretimdir. Ama Althusser'i devletin serimlenmesi noktasında basit ve genişletilmiş yeniden üretim değil, makinenin enerji dönüştürmesini sağlayacak ideolojik yeniden üretim ilgilendirir. Çünkü emek gücünün yeniden üretiminin maddi koşulu, basit ve genişletilmiş yeniden üretim bağlamında, ücret ilişkisidir. Ücret, kapitalist piyasa sisteminde her tür firmanın muhasebe işleminde, emek gücü sermayesi, değişir sermaye kategorisinde yer alır. Ancak alınan bu ücret, *maddi* yeniden üretimin önkoşulu değildir. Bu ücretle fiziksel düzeyde, barınma, giyinme ve beslenme ihtiyaçları karşılanabilir.[75] Ne var ki, bir bütün olarak yaşamın üretilmesi bunun daha ötesindedir.[76] Althusser burada ağırlığı genel olarak toplumsal üretim ilişkilerinin, özel olarak devletin *döngüsü* sağlayan yeniden üretim koşullarına verir. Devlet, tebliğ ettiği ideolojik varyasyon ile her özneye seslenir ve onları egemen sınıf ilişkileri içerisinde bulunmaya koşullandırır. Burada ağırlığı baskı işlevlerine verdiğinizde, mekanik okumanın hatalarıyla malul bir devlet tanımına ulaşabiliriz: Çok sayıda Marksist, devleti, egemen sınıfın hedeflerinin, yeni bilinçli iradesinin hizmetindeki katışıksız bir tahakküm ve baskı aracı olarak ele alır ve "doruktaki ipin kötü tarafına 'düşmüşler'dir". Gerçekte bu, *idealist-araççı*, "burjuva bir devlet anlayışıdır". Toplumsal sınıfların "özne" olarak burjuva idealist (hümanist) kavranışı da buna ilave edilmiştir. Althusser, bu kavrayışın Marksizmle ilgisi olmadığını hatırlatır.[77] İdeolojik aygıtlar ve bu aygıtlar dolayımıyla ideolojik yeniden üretime çubuğu bükülme nedenlerinin başında, devletin çok sayıda ideolo-

[75] Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, s. 86-87.

[76] "Bir toplumsal formasyonun üretimde bulunurken, üretim koşullarını da yeniden-üretmediğinde, yaşamını 1 yıl bile sürdüremeyeceğini bir çocuk bile bilir". Marx'tan Kugelmann'a mektup, 11 Temmuz 1868.

[77] Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, s. 124.

jik aygıttan (DİA) oluşmasıdır: Dinsel DİA, Öğrenimsel DİA, Aile DİA'sı, Hukuki DİA, Siyasal DİA, Sendikal DİA, Haberleşme DİA'sı, Kültürel DİA.[78] Bu durumu güçlendiren başka bir neden, devletin birleşik baskı aygıtlarının yoğun bir şekilde kamusal alanda yer almasında karşın, ideolojik aygıtların en büyük bölümünün özel alanı da kapsamasıdır.[79] Devletin sert çekirdeğini oluşturan *devlet ideolojisinin hedefi*, "egemen sınıfların sömürdüğü sınıfların sömürü koşullarını, öncelikle de bu sömürünün cereyan ettiği üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini sağlamaktır, çünkü bu üretim ilişkileri ele alınan sınıfın toplumsal formasyonunun sömürü koşullarıdır."[80] Althusser'in "duru gökyüzünde şimşek çakmadığını" tanıtlayan tespiti, siyaset ve ideoloji arasındaki ilişkinin karakterini, devlet bağlamında vurgular: "...hiçbir sınıf Devletin İdeolojik Aygıtları içinde ve üstünde kendi hegemonyasını uygulamadan devlet iktidarını kalıcı olarak elinde tutamaz."[81]

[78] Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, s. 372-373.

[79] Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, s. 373. Ayrıca belirtmek gerekir ki: "Kamu ve özel ayrımı burjuva hukukunda yer alan ve burjuva hukukunun 'iktidarını' uyguladığı (bağımlı) alanlarda geçerli olan bir ayrımdır. Devletin alanı bu ayrımın dışında kalır, çünkü devlet alanı 'hukuk-ötesi'dir". s. 373.

[80] Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, s. 149.

[81] Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, s. 376.

Sınıf ve Psikoloji İlişkisini Yeniden Kurmak

Baran GÜRSEL*

Sınıf ve psikoloji arasındaki mevcut ilişki biçimi, ilişkinin her iki tarafını ve bunların içinde yer aldığı toplumsallığı kavrama ve bunlara katkı sunma yönünde ciddi eksikliklere sahiptir. Bu ilişkiyi yeniden düşünmeye yönelik bir girişim olan *Eleştirel Psikoloji* (2012) kitabında yer alan Heather E. Bullock ve Wendy M. Limbert tarafından kaleme alınmış "Sınıf"[1] makalesi, anaakım psikolojiye yönelik, burada hepsine değinmeyeceğimiz önemli eleştiriler getirmekte fakat onun sınıf kavrayışını koruyarak, var olan ilişki biçimini sürdürmektedir. Burada, yazarlar tarafından dile getirilen eleştirilerin, üzerinde temellendiği sınıf kavrayışının eleştirisinden yola çıkarak sınıf ve psikoloji ilişkisine dair alternatif bir yaklaşım önermeye çalışacağım.

Psikoloji ve sınıf ilişkisinin yeniden kurulmasına birkaç açıdan ihtiyaç var. Öncelikle, hâkim biçimlerinde sınıf ve tarih körü olmayı tercih eden bir disiplinin ve bu disiplinle meşgul olanların bu pozisyonlarını koruyarak, kendi varoluş biçimiyle ilişkiye geçemeden, insan ve toplumu kavrama ve bunlara katkı sunma iddiası gerçekçi bir iddia değildir. Buna ek olarak anaakım psikoloji bilimi birçok yönüyle insan, doğa ve canlılar için en büyük tehlike olan kapitalizm ve sınıflı toplumun sürdürülmesine –bazen tek başına bazen de diğer disiplinlerle el ele– katkıda bulunmuştur ve bulunmaktadır. Psikolojinin egemen hale gelmiş biçimlerinin bu yönleri, psikolojiyi, insan ve toplumdan yana bir şekilde yeniden tasarlama ihtiyacını doğurmaktadır. Bu noktalara ek olarak beliren bir diğer ihtiyaç da, psikoloji ve psikologların dünyayı değiştirme yönünde ne gibi bir rolünün olabileceği sorusunun cevaplanmasıdır.

* Toplumsal Dayanışma için Psikologlar Derneği (TODAP) Üyesi.

[1] Heather E. Bullock ve Wendy M. Limbert, "Sınıf", *Eleştirel Psikoloji* içinde, ed. D. Fox, I. Prilleltensky ve S. Austin, bölüm çev. B. Gürsel, İstanbul: Ayrıntı, 2012, s. 285.

Bir disiplin ve onun unsurlarına yönelik öz eleştirel/eleştirel bir yaklaşım, sadece var olagelmişi eleştirmekle kalmamalı aynı zamanda onun alternatifini kurmayı önüne koymalıdır. Bu yeniden kurma çabası, bana kalırsa, bilim(ler) ve icracı(lar) içinde sistemin yuttuklarına yeniden bakarak, sindiremediklerini de yanına katarak, direnen bilgiye dair inanç korunarak gerçekleştirilebilir. Bir disiplini ve onun kullanıcılarını tamamen ortadan kaldırmayı hedeflemiyor veya onları yok saymıyorsak, bunun sebebi karşımızda duran bilgi ve de kullanıcının sadece eleştirimizin nesnesi olma özelliğinden fazlasını taşıyor olmasıdır. Yani bilim ile icracı *içinde* ve *etrafında* direnen ve/veya direnme potansiyeli içeren unsurlar taşımaktadır. Bu yazı da bu unsurlara, hem psikolojinin (ve psikoloğun) içindekine, yani psikolojiye ait olan ve onun tarafından üretilen bilgiye hem de psikolojiyi çevreleyen ve içinden geçen toplumsallığa –eleştirel– bakarken kullanılabilecek bir araç sunmayı hedeflemektedir. Sınıfsal bir bakış açısını temeline alan bu araç, bakmanın bir aracı olmaktan öte farklı bir psikoloji ve farklı bir toplumsallığın da yaratıcısı olma iddiasındadır.

Burada, bahsi geçen ihtiyaçtan yola çıkarak psikoloji-sınıf ilişkisini yeniden kurmaya dair kuramsal bir temel önerilmektedir. Öneriyi yaparken, yazarların statik ve sosyo-ekonomik sınıf kavrayışının eleştirisinden başlayıp sınıfa dair alternatif bir kavrayış önerecek ve bu çerçevede sınıf ve psikoloji ilişkisinin, ikişer ayağa sahip iki temel başlık altında yeniden kurulabileceğini iddia edeceğim: Psikoloji ve Sınıf, Psikologlar ve Sınıf. Birinci başlığı, psikolojinin sınıfla *dışarıdan* ilişki kurmasını, ikinci başlığı da *içeriden* ilişki kurmasını ifade edecek şekilde kullanıyorum. Tartışılarak, üzerine yazılıp çizilerek gelişecek olan bu önerinin psikolojik çalışmadaki somut karşılıklarına metinde değinmeyeceğim. Bunun sebebi, bu metinde sadece meseleye giriş yapmak ve bu girişi –onu yalnız bırakarak– özellikle vurgulamak istememdir.

Eleştirel Psikoloji Kitabında Sınıf

Tartışmamıza temel teşkil etmesi açısından, girişi kitabın sınıfa yaklaşımına bakarak yapmak yerinde olur. Bullock ve Limbert'ın bakış açısı psikolojiyle sınıf kavrayışını birleştirme hedefinde olmaktan ziyade, psikolojinin sınıfsal gruplara nasıl yaklaştığı üzerine kurulmuştur. Odak, psikolojinin sınıfsal gruplara yönelik ötekileştirici veya kayırıcı tutumudur. Eleştirinin merkezin-

de bunun bulunmasının ve daha önemlisi bunun ötesine geçilememesinin sebebi yazarların kullandığı sınıf kavramsallaştırmasıdır. Birazdan da bahsedeceğim gibi kullanılan, sınıfa yönelik burjuva sosyolojisi gözünden bakış, onun psikoloji ve sınıf arasında gördüğü ve kurduğu ilişkiyi de etkilemekte ve tartışmayı sınıfsal gruplara faydalı-zararlı olma ekseninde kilitlemektedir. Sınıfı tabakalaşma ve eşitsizlik üzerinden okuyan makale, bu yaklaşımının sonucu olarak sadece anaakım psikolojinin toplumsal sınıflara yönelik *tutum ve davranışına* odaklanmakta ve eleştirel psikolojiye yönelik önerilerini bunların değiştirilmesi üzerine kurmaktadır.

[Bullock ve Limbert'ın bakış açısı psikolojiyle sınıf kavrayışını birleştirme hedefinde olmaktan ziyade, psikolojinin sınıfsal gruplara nasıl yaklaştığı üzerine kurulmuştur. Odak, psikolojinin sınıfsal gruplara yönelik ötekileştirici veya kayırıcı tutumudur. Eleştirinin merkezinde bunun bulunmasının ve daha önemlisi bunun ötesine geçilememesinin sebebi yazarların kullandığı sınıf kavramsallaştırmasıdır.

Yazarların bakış açısına göre sınıf, toplumdaki bazı gruplar arasındaki eşitsizliğe işaret eden bir kavramdır. Bu kabulden yola çıkarak, anaakım psikolojinin sınıfa yönelik tutumuna bakarken sadece psikolojinin bu gruplara nasıl davrandığını ve bu grupları, çalışması içerisinde ne düzeyde gözettiğini ele alır. Anaakım psikolojinin çoğunlukla orta sınıf katılımcıları kullanarak herkes için bilgi ürettiği, "alt" sınıfsal konumlardaki grupları araştırma ile uygulamada genellikle yok saydığı ve dezavantajlı gruplarda bulunmanın sebeplerini ve çözümlerini bireylerde aradığı yönünde görüş ve eleştirilere yer verir. Bu eleştirileri hakkını vermeden yaptığını söylemek doğru olmaz; ancak bu eleştiriler psikoloji ile sınıf ilişkisini politik bir yaklaşımla ele almadıkları için sorunların çözümü salt bir niyet değişikliğine indirgenmektedir. O halde, onların önkabullerinden hareket edildiğinde, psikolojinin sınıfsal gruplara yönelik tutumunu değiştirmek, *sınıfsal* bir bakış açısı edinebilmek ve *eleştirel* olmak için yeterlidir.

Yazarların sınıfı nasıl tanımladığına bakmak, sunduğu öneriler ve meseleye yaklaşımı konusunda daha fazla bilgi verecektir. Makale, sınıfın farklı bakış açılarından farklı şekillerde tanımlandığını söylüyor ve bunları aktarıyor: Sos-

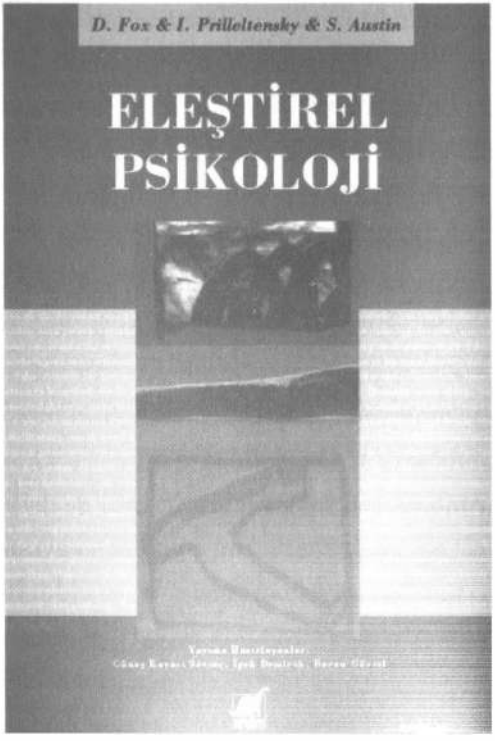
yo-ekonomik göstergelerin bir bütünü olarak sınıf, sosyal ve kültürel sermaye olarak sınıf, öznel durum olarak sınıf, iktidar olarak sınıf. Bu başlıklardan son üçünün sınıfın *ne* olduğuna dair kavramsallaştırmalar olmadığını düşünebiliriz. Sosyal ve kültürel sermaye olarak sınıf, sınıfsal ayrıcalık ve pozisyonların sosyal ve kültürel sermaye aracılığıyla nasıl sürdürüldüğünü; öznel değerlendirme olarak sınıf, kişilerin kendi sınıfsal konumlarını nasıl değerlendirdiklerini; iktidar olarak sınıf da sınıfsal konumların nasıl bir toplumsal iktidar biçimi olduğunu ve bu iktidarın nasıl sürdürüldüğünü anlatır. Yani bunlar, sınıf oluşumuna dahil olan mekanizmalar olsalar da, sınıfın ne olduğu ve nelerden meydana geldiğine dair bir şey söylemezler. Yazarların sınıfın ne olduğunu düşündüklerine işaret eden tanım, *sosyo-ekonomik göstergelerin bir bütünü olarak sınıf*tır. Bu tanıma göre sınıf; eğitim durumu, meslek, gelir ve kaynaklara erişim gibi sosyo-ekonomik ölçütlere göre belirlenmektedir. Toplumsal sınıflar bu şekilde ayrılır: Elitler (kurumları kontrol eden, en zengin kesim), üst orta sınıf (mesleki uzmanlık sahibi kesim), orta sınıf (öğretmen, orta düzey yönetici, orta saygınlıkta görülen kesim), işçi sınıfı (hizmet sektörü, tarım, sanayide çalışan ücretli işçiler), yoksullar (kabul edilen yoksulluk sınırının altında kalan kesim).

Bu yaklaşım, statü ve sınıf kavramlarını nedenini belirtmeden iç içe ve bazen birbirleri yerine kullanan, sınıf kavramını bulanıklaştıran ve Marx'ın sınıf kuramına yönelik düzeltme yapma iddiasını taşıyan Amerikalı bir sosyoloji akımının bakış açısıdır.[2] Bu kavramsallaştırmada sınıflararası ilişki ve çelişkilere işaret eden herhangi bir nokta görmemiz mümkün olmadığı gibi, buna dayanarak sınıflar arasındaki iktidar ilişkisini tanımlamak istediğimizde varılacak tek nokta gruplar arasında yer alan, maddi ve kültürel kaynaklara erişim gücündeki fark olabilir. Bununla birlikte bu ve benzeri yaklaşımların yapmaya çalıştığı gibi kaynaklara erişimdeki farkları baz alarak bir iktidar ilişkisini tanımlarsak, olguyu, döngüsel bir şekilde sınıf olmanın sonuçlarından olan ve aynı zamanda bu sınıf olma sürecine de etki eden unsurlardan sadece biri üzerinden tanımlayarak tek parçaya odaklı bir mantık işletmenin kurbanı oluruz. Böyle bir akıl yürütmeyle bir olguyu betimlemekten çok onun belli

[2] Frank Parkin, "Tabakalaşma", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, ed. T. Bottomore ve R. Nisbet, bölüm çev. F. Berktay, İstanbul: Kırmızı, 2010, s. 647.

bir görüntüsünü tanımlayabilir (ve tanıyabilir) ve kavramın işaret ettiği yeri işaret etmesi gereken yerden ayırmış oluruz. Aynı zamanda benzer bir mantık şu noktada işlemez hale gelir: Bahsi geçen tekil (sosyo-ekonomik) durum değiştiğinde kavram, yani var olduğunu iddia ettiğimiz *şey* de değişir ve belli bir değişim düzeyinde de o şey yok olur. Yani, sınıf için konuşursak, kapitalist üretim yerli yerinde dururken farklı dağıtım ve bölüşüm biçimleri sınıfların tanım ve yerini değiştirebilir, hatta onları yok edebilir. Böyle bir kavrayışın yanlış yönde ve tek yerde sabitlenmiş olmasından dolayı toplumsal iktidarı ve sınıfsal ilişkileri bütünlüklü ve olduğu haliyle görmek ve açıklamakta yetkin olamayacağı açıktır.

Bunlara ek olarak birbirleri arasındaki kesim noktalarının ne olduğu belirsiz olan bu kategorilerin mesleki statü, maddi zenginlik, kurumsal yönetimdeki pozisyonun kombinasyonlarını temel alıp neden böyle bir kombinasyonu "statü" değil de "sınıf" olarak adlandırdığı sorusunun cevabı da verilmemektedir. Bu statü tanımlamalarının kimin daha "saygın" ve daha "zengin" olduğunu *göstermekten* öte, tarihin ve toplumun dinamiği olan güç ilişkilerini *görünür kılmak* ve *anlamak* yönünde bir faydası olduğu söylenemez. Sınıf konumlarını tanımlarken, sınıfsal ilişkilerine bakarken amacımızın bu kavramlarla kişiler ve gruplar arasındaki farklılıklara işaret etmek mi, yoksa tarihi ve toplumsal ilişkileri anlamak ve onları değiştirmeye yönelmek mi olduğu oldukça önemli bir sorudur. Verilecek cevap meseleye yaklaşımı temelden etkileyecektir. Psikolojiye eleştirel yaklaşmanın ikinci seçenekten yana, yani toplumsal iktidarı an-



lama ve değiştirme hedefinde olduğunu düşünürsek, kullanılan varsayım ve kavramsallaştırmalar da bu anlama ve değiştirme amacı doğrultusunda seçilmelidir. Kavramların ruhu, kuramcının niyetinden bağımsız olarak kuramlara yönünü şaşırtacak derecede güçlüdür.

Bahsi geçen kavrayıştan yola çıkarak getirilen ve kendi başına anlamlı da olan öneriler doğal olarak değişime bir fayda-zarar ilişkisi ötesinde yaklaşamamaktadır. Sınıfa böyle baktığımızda psikolojiden bekleyebileceğimiz, kitapta ifade edildiği şekliyle de, sınıflara ayrımcılık yani sınıfçılık yapmaması ve insanlar arasında sınıfsal ayrımlar olduğunu kabul etmesidir. Psikologlardan beklediğimiz de kendi sınıfsal konumlarının farkında olmaları ve "alt" sınıflara yönelik dayanışma faaliyetleri geliştirmeleridir. Bu yaklaşım psikolojiye ve topluma dair politik bir analizi içermediği gibi, bu bakış açısının sonucunda varacağımız yer, psikoloji ve psikologların örtük "kötü" niyetini "iyi"ye çevirerek günahlardan arınmaya çalışmaktır.

Özetle makalenin, bahsettiğimiz ve haklı görülebilecek eleştirilerden öteye gitmemesi ve sınıf ile (eleştirel) psikoloji ilişkisine dair anaakım ilişkilenmeyi aşamayan önerilerinin olması, sınıfa bakışıyla yakından ilişkilidir. Yazarların bakış açısı bize psikolojinin eksik ve yanlı olduğu bazı yönleri göstermektedir, fakat eleştirel bir analizden beklenti daha yüksektir. Önerilen haliyle egemen bir ilişkiyi bozup, onu –yanlılığının farkında olarak da olsa– varsayımlarını koruyarak yeniden yapmanın sonucu, egemen olanı bir de daha *etik* bir kılıf içerisinde yeniden üretmektir. Alternatifini birazdan tartışacağımız bu yaklaşım, aynı zamanda anaakım psikolojinin "sosyo-ekonomik statü" olarak kullandığı kavramı "sınıf" kavramıyla değiştirerek toplumsal güç ilişkilerini görünür hale getirdiğini ve eleştirel toplumsal bir konumda durduğunu iddia etmektedir. Öte yandan görünen o ki, sosyo-ekonomik statünün içeriği korunarak sadece kategorinin ismi değiştirilmektedir. Oysa bir kavramın nasıl ele alınacağı üzerine düşünmeden kavramları birbirleriyle değiştirmek bizi bir adım ileri götürmeyeceği gibi, içi ciddi bir tarihsellikle dolu olan kavramların anlamlarını yitirmesine neden olabilmektedir. Psikolojik çalışmada ihtiyaç sınıfsal çatışma, üretim ilişkileri ve öznelliği elinden alınmış bir sınıf *kategorisi* değildir.

Burada tekrar, belki bu sefer daha açık bir şekilde, bir noktayı vurgulamakta fayda var. Yukarıda getirilen eleştirilerin amacı, odağındaki kitap, bölüm ve yazarları ve burada karşımıza çıkan eleştirel psikoloji yaklaşımını ve çabasını değersiz kılmak değildir. Amaç, aşılmasının oldukça zor olduğunu burada tekrar gördüğümüz hâkim anlayışları aşma çabamıza sağlam bir temel bulabilmek ve bunu yaparken var olanı mümkün olduğunca yeniden üretmekten uzak durmaktır.

İlişki ve Süreç Olarak Sınıf

Buraya kadar *Eleştirel Psikoloji* kitabının "Sınıf" makalesinin, psikoloji alanındaki egemen bakış açısıyla özünde benzeşen yaklaşımından bahsettim ve bu yaklaşımın psikoloji ve sınıf ilişkisini yeniden kurmada temel bir rol üstlenemeyeceğini öne sürdüm. Şimdi, alternatif bir sınıf kavramsallaştırması olarak *ilişki ve süreç olarak sınıfı* kavramayı ve bu kavrayışın çabamızı nasıl destekleyebileceğini ele alacağım. İlişki ve süreç olarak sınıfı anlatırken yararlandığım temel kaynak Ellen Meiksins Wood'un (2001), E. P. Thompson'un sınıfa dair görüşlerini bütünlüklü bir şekilde ifade ettiği "*İlişki ve Süreç* Olarak Sınıf"[3] yazısı olacak.

Bu bakış açısının öncelikle Marksist bir sınıf kavrayışı üzerine oturuyor olduğunu belirtmekte fayda var. Marx'a göre sınıf ve sınıf mücadelesi, toplumsal oluşumların ve tarihin anlaşılmasında temel bir role sahip olduğu gibi[4] olası toplumsal değişimlerin de baş ve kaçınılamaz aktörüdür.[5] Buna ek olarak kapitalist ekonomik ve politik düzenin var olabilmesinin ve sürmesinin temel koşulu sınıflararası, burjuva sınıfı ile işçi sınıfı arasındaki artı-emek yaratma ve artı-değer sömürüsü üzerine kurulu ilişkidir.[6] Buradan bakıldığında sınıfı ve sınıf oluşumunu kavramanın amacının toplumsal herhangi bir kategoriyi anlamlandırmak olmadığı, bu işin belli bir tarih, toplum ve değişim kavrayışı geliştirmeyi de içerdiği anlaşılacaktır. Wood'un[7], E.P. Thompson'un görüş-

[3] Ellen Meiksins Wood, "İlişki ve Süreç Olarak Sınıf", *Praksis*, sayı: 1, 2001, s. 92.

[4] Karl Marx, *Komünist Manifesto*, çev. M. Erdost, Ankara: Sol, 1991.

[5] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, çev. Sevim Belli ve Ahmet Kardam, Ankara: Sol, 2004.

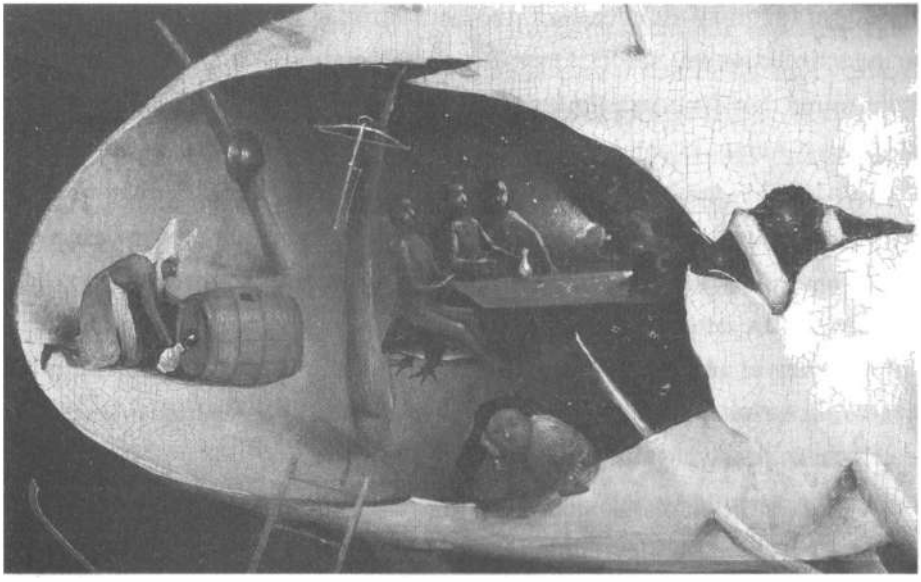
[6] Karl Marx, *Kapital*, cilt:1, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol, 2011.

[7] Wood, "İlişki ve Süreç Olarak Sınıf", s. 92.

lerini bu bağlamda ele aldığını ve bir araya getirdiğini özellikle vurgulamak önemli; bununla birlikte Wood'un aşağıda da sözü edileceği gibi tespit ettiği temel ihtiyaç, sınıfın üretim ilişkilerinin bir görüntü olmaktan çok ve yaşamımızı sürdürdüğümüz ilişkisel düzlem içerisinde ne olduğuna bakmaktır.

Wood, toplumsal tabakalaşma ve eşitsizlikler üzerinden sınıfı tanımlayan kuramlardan farklı olarak, sınıfı sabit bir yapı olarak değil, bir ilişki ve süreç olarak tanımlar. Bu yaklaşımda yapılan, üretim ilişkilerini ve sınıfsal pozisyonların nesnelliğini tartışmaya açmak değil, üretim ilişkileri ile sınıf arasında nasıl bir ilişki olduğuna ve sınıfın nasıl *oluştuğuna* dair bir kuram oluşturabilmektedir. Üretim süreci kişileri nesnel emek olarak konumlandırsa da, eğer *üretim ilişkisi* kavramından ayrı olarak *sınıf* kavramını kullanıyorsak, bu nesnel konumlanma ile sınıf oluşumu arasındaki ilişkiyi tespit edebilmek önemlidir. Kuramın temel argümanı, üretim sürecinin çatışma ve mücadelenin üzerinde ortaya çıktığı temeli hazırladığı ve bu temel üzerinde şekillenen toplumsal deneyimin sınıfı oluşturduğudur. Aynı zamanda bu bakış açısına göre, sınıf bir süreçtir; fotoğrafını çektiğimiz noktada varlığını kazanan sabit bir yapı değil, tarih içerisinde yapılaştığından söz edilebilecek bir süreç.

Wood'un, Thompson'un düşüncelerini aktardığı biçimiyle, 1790 ile 1832 yılları arasında İngiliz işçi sınıfının oluşumuna bakmak sınıfın oluşumunu anlamak açısından temel önemdedir. Üretim biçiminde köklü değişimlerin yaşandığı ve kapitalist mal edinme biçiminin egemen hale geldiği, sömürünün yoğunlaştığı ve toplumsal ilişkilerin yeniden düzenlendiği bu dönemde üretimin, antagonizmanın bir tarafına yerleştirdiği kesim ev işi yapanlar, zanaatkârlar ve fabrika işçileridir. Sanayileşmenin hızla arttığı bu dönemde ev ve zanaat emeği, fabrika emeğine paralel olarak oldukça önemli bir yere oturmuş ve artış göstermiştir. Yani fabrikayı yaratan süreç başka üretim biçimlerini de şekillendirmiştir. Peki, bu pozisyonda bulunan ve kapitalizm tarafından bu pozisyona konmuş bu grupları birleştiren, sınıf yapan nedir? Wood'a göre bu insanlar henüz fabrikada bir araya getirilmeden önce deneyimleri tarafından bir araya getirilmişlerdir. Yani burada sınıfı kuran, baskı ve sömürünün deneyimlenme biçimidir. Burada deneyim kavramına dair tartışmaları başka mecralara bırakarak, kastedilenin Thompson'un ifadesiyle "toplumsal varoluş



ve toplumsal bilinç arasında zorunlu bir ara terim" olduğunu ve vurgunun, bu aşamada, öznellik ve kişiye özgülük olmadığını söylemekle yetineyim. Buradan yola çıkarak bizim için önemli olan, kapitalist sistemin sanayileşme ile aynı anlama gelmediği, *işçi sınıfı*nın fabrikalarda bir araya gelen insan gruplarından fazlası ve kavramın ücretli işçilik kategorisinden öte bir anlamı olduğu ve sınıfın kapitalist sistemde benzer konumlanışa dair ortak deneyim ve ilişki kurma biçimlerini ifade ettiğidir.

Bu bağlamda *ilişki olarak sınıf* dediğimizde iki tip ilişkiden bahsederiz: Sınıflararası ilişki ve sınıf içi ilişki. *Sınıflararası ilişki* artığa el koyanlar ile üreticiler arasındaki ilişkidir ve bu ilişki, hiyerarşik bir basamak düzenini değil –sınıf içi bölünmeyi ayrı bir tartışma konusu olarak bir kenara bırakalım– temel iki konum arasındaki zorunlu çatışmayı ifade eder. Bunun dışındaki gruplaştırmaların, örneğin piyasa ve kaynaklar karşısında eşitsizlik üzerinden yapılan tanımlamaların, toplumun belli bir andaki görüntüsünü vermek ve sınıflı toplumun sorunlarını göstermek açısından bir faydası olabilir; ama sınıfın ne olduğunu ve tarihteki rolünü anlamak açısından katkısı olduğu söylenemez.

Sınıf içi ilişki de sınıfın üyelerinin birbirleriyle kurduğu ilişkidir. Biraz önce değindiğimiz deneyim kavramı burada devreye girer ve üretim ilişkisi ile sınıf arasındaki geçişi, sınıf üyelerinin birbirleriyle bağını ve ne üzerinden ilişki içe-

risinde olduğunu ifade eder. Bu kavramsallaştırmanın ilişkisel yönünün bizim açımızdan iki önemi vardır. Öncelikle psikologların (çoğunluğunun) sınıfsal konumuna dair düşüncelerimiz şu düşünceyle berraklaşır: Psikologların sınıfsal pozisyonunu –kitaptaki makalenin de psikologlara dair örtük varsayımında olduğu gibi– mesleğe, meslektaşlar ve toplum tarafından atfedilen *uzmanlık* değil, kapitalist kamplaşmada nerede durulduğu belirler. Diğer öne çıkan anlayış ise, üretimdeki bu konumun anlamının yaşam ve deneyim ortaklığını yaratmakta yattığıdır. Buradan yola çıkarak şu söylenebilir: Psikologların ortak deneyim ve muhalif tepkileri sınıf deneyiminin ve ortak kültürün bir parçasıdır ve bu deneyim ile tepkilerin ortaya çıkarılıp anlaşılması yaratılacak direnişlerin de kaynağıdır.

Wood, buna ek olarak sınıfı bir *süreç* olarak tanımlar. Yani sınıf, tarihin belli bir yeri referans alınarak, ondan sonrası için var kabul edilecek bir parçası değil, tarih içerisinde oluşa sahip bir süreçtir. Süreci sınıf olanla olmayanı birbirinden ayırmamıza yarayacak bir kavram olarak değil; farklı deneyim, bilinç ve davranma biçimlerini içinde barındıran ve bunları anlamaya çalışmamız için görünür hale getiren bir kavram olarak düşünmeliyiz. Nesnel olarak üretim ilişkisine göre konumlanmadan önce ve konumlanma, tekrar tekrar konumlanma süreçlerinde ortaya çıkan sınıf gibi davranma, deneyimleme ve mücadele etme biçimlerini ve niteliklerini anlamak, sınıfın oluşumunu ve yapısını anlamaktır. Bu bakış açısının katkısı, sınıf olmanın ve sınıfa ait olmanın tamamlanmış bir süreç olarak değil, müdahale ve mücadeleye açık, farklı biçimlere girmekten geçen bir süreç olarak ele alınması ve bundan dolayı da bize psikologların sınıf olma süreçlerini takip ve buna müdahale etme yönünde imkân sağlamasıdır.

Bunlara ek olarak böyle bir bakış açısı *hegemonya*nın, kendisine direnenle birlikte var olmasını da gerektirir. Deneyimi önplana çıkardığımız ve sınıf kavrayışımıza kattığımız zaman, varlığı faalliğiyle belirlenen toplumsal öznelerden söz ederiz. Faal özne de bu durumda, egemen olan tarafından *her şey*ine nüfuz edilen değil, kendi karşı deneyim ve kültürünü oluşturan bir öznedir. Yani işçi sınıfının sınıf deneyiminin –tam anlamıyla meşrulaştırmamız veya saf olduğundan bahsetmemiz gerekmeden– mücadelenin farklı

biçimlerini içerdiğini söylememiz mümkündür. Bu bakış açısından yola çıkarak psikologların mevcut, sınıf gibi davranma ve mücadele etme eğilimlerini tespit edebilir, psikolojinin ideolojisinin direnme pratiklerinde nerede durabileceği üzerine düşünebiliriz.

Sınıfla psikolojinin ilişkisini kurma çabası sadece üretme yönünde bir çaba gibi gözükse de aynı zamanda her aşamasında psikolojinin eleştirisini de içeren bir çabadır. Belirtilecek dört nokta –dört amaç– sınıfla yeni bir ilişki kurmak için başlangıç noktalarıdır ve yola çıkıldığında her birinin içinde psikolojinin eleştirisinin yapılmasının zorunlu olduğu duraklara rastlanacaktır.

Yeni Bir Sınıf-Psikoloji İlişkisi Nasıl Düşünülebilir?

Yazının başında psikoloji ile sınıf ilişkisinin yeniden ele alınarak kurulması gerektiğini ve *Eleştirel Psikoloji* kitabının "Sınıf" makalesinin bakış açısının bu uğraşta sınırlı katkısının olabileceğini iddia etmiştik. Farklı bir sınıf kavramsallaştırması kullanarak psikolojiye yaklaşma ihtiyacı tam bu iddianın ürünüydü.

Yukarıda ele aldığımız sınıf yaklaşımından bahsederken psikoloji ve psikologlarla kurulabilecek bazı bağlantılara değindik. Şimdi, bu yaklaşım ile yeni bir ilişkinin nerede buluştuğuna daha derli toplu bir şekilde bakacağız. Burada sınıf-psikoloji ilişkisini yeniden kurmanın dört ayak üzerine oturabileceğini iddia ediyorum. Bunların ikisi bu kavramsallaştırmanın bizi psikoloji ve sınıf ilişkisini, diğer ikisi de psikologlar ve sınıf ilişkisini ele alma konusunda getirdiği yerdir. Birinci kısımda psikolojinin *dışarıdan*, ikinci kısımda da *içeriden* sınıfla ilişki kurması üzerinden bir ayrım yapıyorum.

Öneriler, elbette sınıfsal bir bakış açısıyla psikolojiye baktığımızda görebileceklerimizin hepsi değildir. Bununla birlikte bunların, psikolojiye sınıfla bakma çabasının yapıtaşları olduğunu düşünüyorum. Yani, burada bahsetmediğimiz başka önerilerin de bir şekilde bu başlıklar altında ele alınabileceğini ya da bu başlıkların genişletilerek türlü somut öneriyi kapsayabilecek hale getirilebileceğini savunuyorum.

Bunu açmak için bir örnek ele alalım; bu da aynı zamanda *Eleştirel Psikoloji* kitabının haklı kabul ettiğimiz eleştiri ve vurgularının yazının akışı

içerisinde nereye kaybolduğu sorusuna da cevap olabilecek bir örnek olsun. Önerilen noktalar arasında sınıf perspektifinden anaakım psikoloji eleştirisi yok. Bunun sebebi, bu eleştirinin, kurduğum çerçevede bir yere oturmaması değil, birçok başka örnek gibi, başlıklar altında bir yere oturabilecek olması; ama çerçevenin kapsayabileceği örneklerden sadece biri olmasıdır. Yani, makalenin yazının başlarında sözünü ettiğimiz eleştiri ve önerileri, aşağıdaki başlıklardan biri içerisinde somutlaştırmaya gittiğimizde varılabilecek yerlerden biridir. Örneğin, oradaki eleştirilerden biri olan, anaakım psikolojinin orta sınıf deneyimini herkesin deneyimiymiş gibi gösteriyor olması, aşağıda bakacağımız birinci başlık olan *Psikolojiyle Sınıf Deneyimine Bakmak* başlığının altında savunulabilecek bir eleştiri ve tutuma denk düşmektedir. Ana hedef olarak psikolojiyle sınıf deneyimine bakmak seçildiğinde, psikolojiye karşı alınabilecek temel bir tavır ve onun üst-orta sınıf deneyimini herkese ait gösterme çabasına karşı olmalıdır. Ayrıca bir diğer öneri olan, toplumsal dönüşüm için sınıfla birlikte hareket etme önerisi, ikinci başlık olan *Psikolojiyle Direnen Özneyi Desteklemek* başlığının alt bir gündemi olarak düşünülebilir.

Birinci örnekle bağlantılı olarak bu noktada, tüm bu çaba içerisinde belki yeterince görünür olmayan bir şeyi özellikle vurgulamalıyız. Sınıfla psikolojinin ilişkisini kurma çabası sadece üretme yönünde bir çaba gibi gözükse de aynı zamanda her aşamasında psikolojinin eleştirisini de içeren bir çabadır. Belirtilecek dört nokta –dört amaç– sınıfla yeni bir ilişki kurmak için başlangıç noktalarıdır ve yola çıkıldığında her birinin içinde psikolojinin eleştirisinin yapılmasının zorunlu olduğu duraklara rastlanacaktır.

Çabam, farklı bir kavramsallaştırmayla en geniş şekilde bir yıkma ve yeniden yapma sürecini formüle etmektir. Bunun için kitabın bakış açısı başlıklar içinde kapsanabilir; ama o yaklaşımın tekleştirilmemesi de bu metnin hedeflerindendir. Önerileri, olabildiğince açık uçlu, özet ve somutlaştırmadan bıraktım. Böyle yapmamın sebebi, kendimi, bu yazının amacı olan, tartışmanın üzerine oturduğu temeli ifade etmiş saymam ve önerilerin somutlaştırılmadan önce tartılmaya, üzerinde düşünülmeye ve sindirilmeye ihtiyacı olmasıdır.

a) Psikoloji ve Sınıf

Bir: Psikolojiyle Sınıf Deneyimine Bakmak

Sınıf olma sürecinin, buralarda sınıf bilincinin farklı biçimlerini de görebileceğimiz çeşitli uğrakları vardır. Lineer olmayan bir şekilde *kendinde sınıf* olmak ile *kendi için sınıf* arasında yer alan bu uğrakların farklı bilinç biçimlerini, farklı ideolojilerle yansıttığı düşünülebilir.[8] Bu bilinç ve ideolojik konumlanmaları basit bir biçimde gerçeğin belli bir biçimde çarpıtılmış yansımaları olarak ele alamayız.[9] Ana konudan sapmamak adına bu şekilde bir anlayışın yukarıda bahsi geçen, tarihsel ve dinamik bir sınıf kavrayışıyla uyumlu olmayacağını söylemekle yetinelim. "Gerçek" ile "ideolojik" arasındaki alan, tarihsel, kültürel, toplumsal ve psikolojik olan unsurların zengin bir etkileşimin alanıdır. Bu alan çeşitli bilimlerin hedefi olabileceği gibi, "neden" ve "nasıl"ların aranması açısından psikoloji için de önemli bir inceleme alanı olabilir.

Üretim süreçlerinde ortak konumunu alan ama kendi içinde türlü katman ve bölünmeye sahip olan sınıf üyelerinin *sınıfı meydana getirmek* ve *sınıfı meydana getirmekten kaçmak* yönünde (düşünsel, duygusal, davranışsal) eylemlerinin nasıl mümkün olduğu ve nasıl şekillendiğini anlamak bu başlık altında tanımlanabilecek temel bir amaçtır. Tam da ikili bir var-yok nitelendirmesine sığmadığı için sınıf, (eski, yeni ve potansiyel) üyelerinin, sınıfsal konumu farklı yaşama ve (ideolojik) anlamlandırma biçimlerini içermektedir. Bu kuramsallaştırma sayesinde "var olduğu" haliyle bırakmaktan kaçınacağımız ve var olma sebep ve sürecini anlamamıza izin verecek bir kavramdır. Psikolojiler ve/veya eleştirel psikolojiler de hem konumu hem farklı yaşama biçimlerinin ortak noktalarını ve farklılaşma noktalarını arayabilirler hem de bu yaşanma biçimlerine dair anlamlandırma girişimlerinde bulunabilirler.

İki: Psikolojiyle Direnen Özneyi Desteklemek

Baskının deneyimlenme biçimini, bilinci ve ideolojik konumlanışı psikolojiyle anlamlandırmaya çalışmak, yeni bir sınıf-psikoloji ilişkisi kurma çabası içerisinde temel bir yere sahiptir. Bununla birlikte sınıf, sadece baskı ve sö-

[8] Tülin Öngen, "Marx ve Sınıf", *Praksis*, sayı: 8, 2002, s. 9.

[9] Antonio Gramsci, *Gramsci Kitabı: Seçme Yazılar 1916-1935*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot, 2010 s. 236-244.

mürünün deneyimlenmesi değil, aynı zamanda bunlara karşı direnmektir. İlk başlığa tek başına baktığımızda oradaki amaç değişim ve mücadelenin teorik temellerine katkıda bulunmaktır. Burada yapılan ise sınıf muhalefetinin yayılmasında psikolojiye bir rol vermektir.

Temel aldığımız sınıf kuramına göre insan aktif bir öznedir. Sınıfsal konum ve sömürü belli bir tarihe sahip özneler üzerinde etkili olur ve deneyim de sömürü ile öznenin etkileşimiyle, buluşmasıyla meydana gelir.[10] Bunlar, insanlar arasındaki ilişkide yaşanır ve "somut" hale gelen sınıfın yaşanma biçimi tek olmadığı gibi, hepten belirlenebilir de değildir; çünkü deneyim, birbirini dışlayamadığı gibi kapsayamayacak unsurlara sahip diyalektik bir ilişkinin ürünü, bir anlamda ilişkinin ta kendisidir. Sömürü ve direniş karşıtlığında iki taraf da farklı düzeylerde farklı niteliklerle ilişkinin içindedir ve ikisi de *var*dır. Birinin olduğu yerde diğerinin olmadığını iddia etmek, tarihte (ya da psişede, insanda, doğada...) herhangi bir değişimi açıklamak konusunda epey zorlanmayı da beraberinde getirir. Sınıf da baskıya karşı kendi mücadele deneyimini barındırır ve bu sınıfın aktif bir özne olmasının hem nedeni hem de sonucudur. Hegemonya kavramını tekrar ele alan, egemen kültüre karşı sınıfın da sürecin doğal ve aktif bir parçası olarak bir direniş kültürüne sahip olduğunu ifade eden bu kavrama biçimi, direnişi ilk bakışta görmediğimiz yerlerde bile direnme biçimlerini anlama ve bulmamızı sağlamaktadır.

Bu direnme biçimlerini arama, bulma ve anlamlandırma işi çoğunlukla birinci başlığın altında da ele alınabilir. Bununla birlikte ondan farklı olarak bu başlığın altında, psikoloji kurucu eylem ve özneye yüzünü dönerek direnme biçimlerini kolektifleştirme, çoğaltma, deneyimin paylaşılmasını ve yeniden oluşturulmasını sağlayarak direnişi yayabilir.

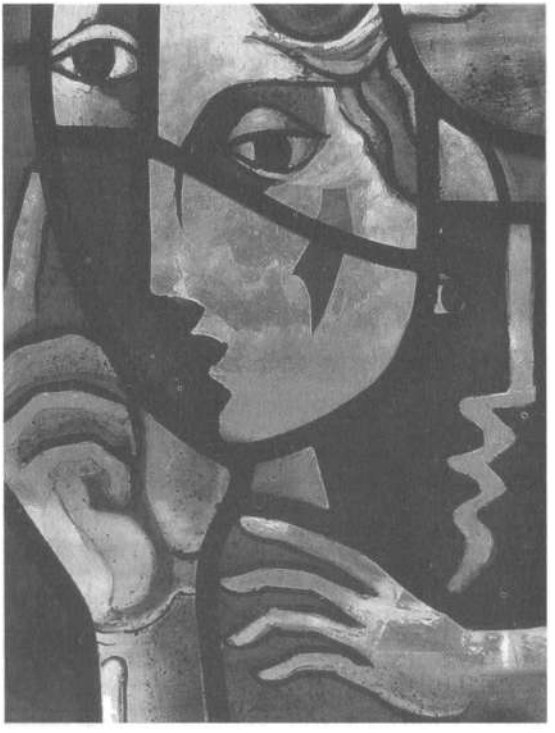
b) Psikologlar ve Sınıf

Üç: Psikologların Sınıf Oluş Süreçlerine Bakmak

Psikoloji ve sınıf ilişkisinden bahsederken psikologlardan bahsetmezsek, bilgi üretimi ve uygulama sürecinin önemli bir parçasını dışarıda bırakarak, psikoloji ve sınıf ilişkisini bütünlüklü bir şekilde yeniden kurma şansını kaçı-

[10] Wood, "İlişki ve Süreç Olarak Sınıf", s. 92.

rırız. Eğer psikologları mesleki uzmanlık dolayısıyla üst orta sınıf veya orta sınıf olarak tanımlarsak da, tarihi ve toplumları anlamamız için önemli kavramlar olan, *emek sömürüsü* ve *sınıf* kavramlarını mesleki konum, statü ve geliri temel alan bir burjuva anlayışa kurban etmiş oluruz.



Psikologların büyük bir kısmı emek gücünü bir kapitaliste satarak geçinen ücretli işçi konumundadırlar. Psikologların çalıştığı özel kurumlarda –eğer varsa devletin de para aktarma düzeyine göre değişen kâr elde etme sürecini tartışmadan– üretim biçiminin kapitalist olarak tanımlanabileceğini söylemek buradaki amacımız için yeterlidir.

Ücretli çalışanlar dışında kalan psikologların bir kısmı kamu kurumlarında çalışmaktadır. İlk bakışta kâr elde etmeyi temel alan bir üretime sahip olarak ele alamayacağımız ve kamuya yönelik mal ve hizmet üreten kamu kurumlarında çalışan psikologların, tanım gereği ücretli işçi kategorisine girmediğini ve iş güvencelerini belli düzeyde korudukları düşünülebilir. Bununla birlikte kapitalist iktisadi sistem ve günümüzde onun devamını sağlayan neo-liberal politikalar kamudaki emek rejimini yeniden düzenlemektedir. Bundan kasıt, devletin hizmet alanlarından kademe kademe ya da birden çekilip "memur"un, "işçi"ye dönüşmesinden öte, kamu personelinin emeği üzerinde performans, denetim, esnek çalıştırma, sözleşmeli personel alımı aracılığıyla baskı kurarak kapitalist sistemin çalışma mantığının kendini kamuda çalışan psikologa hissettirmesidir. Bu "hissin" bizzat işçiyi, memuru, sözleşmeli memuru, geçici personeli vb. paralel sınıf deneyiminde buluşturduğu ve dene-

Psikologlar ve sınıf başlığı altında bu konuyu ele alırken karşımıza çıkan soru şudur: Psikolojinin ideolojisi, psikologların kendi emeklerine bakışlarını ve sınıfsal ilişkileri deneyimleme biçimlerini nasıl etkilemektedir? Psikolog, kullandığı aracın niteliklerini kendi aktif üretiminin ve üretimi deneyimleyişinin zorunlu olarak içine katar. Bu süreçte işçi sınıfının bir parçası olarak yaşadığı sömürü deneyimi, kapitalist sistemin içinden çıkmış ve onun izlerini taşımaya mahkûm olan psikolojinin bilgisinin ve kullanımının yarattığı deneyimle buluşur.

yimle birlikte deneyimin gelecekteki ve sürekli hali olarak kabul edebileceğimiz "kader" ortaklığına sevk ettiği yadsınamaz bir gerçektir.

Psikologların bunlar dışında kalanlarının bir kısmı bireysel ve ortaklık yapısıyla küçük işletme sahipleridirler. Psikologların bu kesiminin merkez kapatmalarda gördüğümüz gibi mülkiyetlerinin doğrudan tehlikeye girdiği ve işçileşme "tehlikesi" ile ani ve somut olarak karşı karşıya geldikleri örnekleri bir kenara bırakırsak, bu psikologların konumu piyasa koşulları, hizmet talep edenlerin alım gücü ve yasal düzenlemelere göre değişebilir niteliktedir. Üzerinde ciddi bir şekilde durulması başka bir yazının görevi olan psikolojik hizmetin nasıl düzenleneceğini öngörme işi, şu an küçük mülkiyet sahipleri olarak ara konumda olan psikologların gelecek pozisyonunu anlamamız için temel oluşturur. Bu yazıda bu grubu ara bir grup olarak bırakmanın ama bunu da işletme çapı küçüldükçe kaderinin ücretli işçi psikologun kaderiyle ortaklaşacak olduğunu belirterek yapmanın yeterli olduğunu düşünüyorum. Bu grubun ağırlığı ülkelere göre değişse de, bu grup sayısal olarak, Türkiye'de ücretli işçi ve kamu emekçisi olarak çalışan psikologlara nazaran daha küçük bir gruptur.

Bahsettiğimiz gruplar dışında, psikologlar içinde en az nüfusa sahip büyük işletme sahibi psikologlardan söz edebiliriz. Bu psikologlar kapitalist üretim ilişkisinin diğer psikologların veya kurum çalışanlarının ürettiği –işletme içerisinde artı değere el koyma biçimi ne olursa olsun– artı değere el koyan pozisyondadır.

Bu gruplardan bahsederken işsiz psikologları hesaba katmadığımız düşü-

nülebilir. Aslında psikoloji bölümlerinin artması, güvencesiz çalışma koşulları ve baskının işe daha derinden sinmesi sebebiyle sayısı gün geçtikçe artan işsiz psikologlar, büyük ve belirleyici çoğunlukla potansiyel ücretli işçi veya kamu emekçisidir ve aynı zamanda kapitalist ekonomik düzende *işçi* psikologlar grubunun zorunlu kategorik tamamlayıcısıdır.

Burada bahsettiğimiz gibi psikologların farklı sınıfsal konumlarda tanımlayabileceğimiz üyeleri vardır. Bununla birlikte dünyanın büyük kısmında ve özellikle Türkiye'de psikologların çoğunluğunu kapitalist kamplaşmanın aynı tarafında yer alan ücretli işçi psikologlar ve kamu emekçisi psikologlar oluşturmaktadır. Bu bakış açısından yola çıktığımızda, alternatif bir psikoloji-sınıf ilişkisini kurmak için psikologların bu bahsi geçen kesimlerinin *sınıf oluş* sürecine bakmak önemlidir.

Üretim ilişkilerindeki pozisyonlarından bahsettiğimiz psikologların, işçi sınıfına dahil olma süreçlerini nasıl yaşadıkları, nasıl yaşamadıkları; kendi aralarındaki deneyim ve kültürde nasıl ortaklaştıkları, bir taraftan da meslek içi farklı pozisyonlar dolayısıyla nasıl ortaklaşmadıkları; bilerek veya bilmeyerek nasıl sınıf refleksleri gösterdiklerine bakmak bu amaç doğrultusunda yapılabileceklerdir.

Var olanın analizi, elbette onu değiştirme çabasının bir parçası olduğu ölçüde anlamlı ve hatta mümkündür. Bundan dolayı bu başlık altında şu sorular da cevaplanmak üzere beklemektedir: Psikologların ücretli çalışan ve kamu emekçisi kesimlerinin ve küçük mülk sahiplerinin alt kısmının sınıflaşma ve sınıfta buluşma sürecinde, başka bir dünya arzulayan bir *psikolog örgütü*nün nasıl bir etkisi olabilir ve bu etki nasıl mümkün kılınır; örgüt, bu sürece kolektif eylem ve bilince doğru adımlar atılmasının önünü açarak nasıl dahil olur?

Dört: Psikologların Sınıflaşmasında Psikolojinin İdeolojisine Bakmak

Psikolojiye eleştirel yaklaşımlar, psikolojinin, içinde ortaya çıktığı toplumsal koşullar çerçevesinde şekillenen ideolojik önkabullerinin olduğu ve bunların görünür hale getirilmesi gerektiğinde ortaklaşırlar.[11] Bu iddia, sadece psikoloji

[11] Dennis Fox, Isaac Prilletensky ve Stephanie Austin, "Toplumsal Adalet için Eleştirel Psikoloji: Meseleler ve İkilemler", *Eleştirel Psikoloji* içinde, ed. D. Fox, I. Prilleltensky ve S. Austin, bölüm

biliminin niteliğine dair değildir; bu iddia aynı zamanda o bilgiyi doğru kabul eden kişiler, o bilgiyi kullanan kişiler hakkında da bize bir şey söylemektedir. Yani psikoloji ideolojik bir araçsa, bu bilginin kullanıcıları da belirli bir ideolojik araç kullanmaktadır ve zorunlu olarak bu aracı belli düzeylerde kendilerine ait kılmaktadır.

Psikolojinin, her zaman toplumsal güç ilişkilerine dair varsayımlar taşıyan ve onlar üzerine oturan ideolojisinin onu uygulayan öznelerle ilişkisinin ne olduğu önemli bir sorudur. Psikologlar ve sınıf başlığı altında bu konuyu ele alırken karşımıza çıkan soru şudur: Psikolojinin ideolojisi, psikologların kendi emeklerine bakışlarını ve sınıfsal ilişkileri deneyimleme biçimlerini nasıl etkilemektedir? Psikolog, kullandığı aracın niteliklerini kendi aktif üretiminin ve üretimi deneyimleyişinin zorunlu olarak içine katar. Bu süreçte işçi sınıfının bir parçası olarak yaşadığı sömürü deneyimi, kapitalist sistemin içinden çıkmış ve onun izlerini taşımaya mahkûm olan psikolojinin bilgisinin ve kullanımının yarattığı deneyimle buluşur. Tarih içerisinde birikerek gelmiş bir bilginin, tarihsel olarak başka bir deneyime sahip aktif bir özneyle buluşma-

çev. E. Erdener, İstanbul: Ayrıntı, 2012, s. 31.

sında ortaya neyin çıkacağını tahmin etmek güçtür; ama psikolojinin bu kendine özgü buluşmayı anlamlandırmada bir faydası olabilir.

Bilginin, onu kullanan ile etkileşme biçimini, sınıf perspektifinden anlamak için bu etkileşimin özellikle iki yönüne bakmak önemlidir. Bunlardan birincisi psikolojinin ideolojisinin psikologu sınıf bilincinden uzaklaştırma ve emeğine yabancılaşma sürecine etkisidir. Bununla birlikte derin ve her zaman karşıtlıkları içinde barındıran bir tarihe sahip olan bir bilimin kendisinden beklenmeyecek şekilde psikologların sınıflaşma sürecine katkıları da olabilir. İkinci yaklaşım da bunun nasıl olduğuna ve nasıl var edilebileceğine yani psikolojinin ideolojisinin psikologun direnişine nasıl katıldığına ve katılabileceğine bakmaktır.

[Sınıf oluşumuna bakarken, nesnellikten ve ortaklıktan bahsetmek kaçınılmazdır. Bununla birlikte, sınıf içinde deneyimden, sınıf içinde bilgiden, sınıf içinde meslekten söz ettiğimiz zaman da kendine özgülük kaçınılmazdır ve göz ardı edilmemelidir. İşçi sınıfının her parçasının sınıfa dahil olma süreçlerinin kendine has ve değerli özellikleri vardır. Bu özelliklerden söz etmek, parçaları sınıfsal ortaklığı yaşamaktan ve sınıfta birleşmekten alıkoymaz.

Bitirirken

Bu metnin amacı, psikolojinin ve toplumsallığın dönüşümü için sınıf ve psikoloji ilişkisinin nasıl yeniden düşünülüp kurulabileceğine dair bir model önermekti. Sınıfa dair anaakım psikolojininkinden farklı bir kavramsallaştırmadan yola çıkarak, bu modelin dört temel ayağının olabileceğini ve bunlar üzerinden kurulacak alternatif bir ilişkinin, özelde psikolojinin toplumsal iktidarla olan ilişkisini, genelde de toplumsal iktidar ilişkilerini dönüştürmede bir katkısı olabileceğini iddia ettim.

Yazıyı sonlandırmadan önce sınıf kavrayışımız ve bu metnin önermeleri açısından gözden kaçırılmaması gerektiğini düşündüğüm bir noktayı vurgulamak istiyorum. Sınıf oluşumuna bakarken, nesnellikten ve ortaklıktan bahsetmek kaçınılmazdır. Bununla birlikte, sınıf içinde deneyimden, sınıf içinde bilgiden, sınıf içinde meslekten söz ettiğimiz zaman da kendine özgülük

kaçınılmazdır ve göz ardı edilmemelidir. İşçi sınıfının her parçasının sınıfa dahil olma süreçlerinin kendine has ve değerli özellikleri vardır. Bu özelliklerden söz etmek, parçaları sınıfsal ortaklığı yaşamaktan ve sınıfta birleşmekten alıkoymaz. Aksine bu özelliklerden bahsetmek, bu özelliklerin emek sürecine olan etkisine bakmak, bu özellikler içerisinde sınıf ve sınıf muhalefeti yararına parçalar bulmak (konu edilen grup için ve sınıf için) nitelikli ve sürekli biçimde bir araya gelmenin önkoşuludur.

Bu düşüncelerin sınıf ve psikoloji ilişkisini yeniden düşünürken yapılan tartışmalara katkısı olması en temel gayemdir. Aynı zamanda yukarıda çizdiğim çerçeveden yola çıkarak bir psikolog örgütünün, psikologların çoğunluğunun sınıf olma sürecine bakma, onları bir araya getirme, onların direniş kültürlerini çoğaltma, psikolojiyle sınıf hareketinin ilişkisini kurma ve bu bağlamda Türkiye'yi ve dünyayı herkes ve her canlı için sömürüsüz ve yaşanabilir kılma açısından önemli bir görevi olduğunu düşünüyorum.

Hukuk Üzerine Bazı Düşünceler

Aleksandr Grigoryeviç GOJBARG*

Çev. Taner YELKENCİ

Feodal devlet tanrısal bir düzenin devletiydi, yani *din devletiydi.* Burjuvazi kendi devletini *hukuk devleti* olarak adlandırmıştı. Din ve hukuk, sömüren sınıfların birbirini takip eden ideolojileridir. Bugün dini ideolojiye karşı ortaya koyduğumuz sıkı mücadelenin daha sert bir biçimini hukuk ideolojisine karşı yürütmeliyiz. Dinin halkın afyonu olduğunu her bilinçli proleter bilir ya da en azından daha önce duymuştur. Fakat hukukun halk için çok daha tehlikeli bir afyon olduğunu bilenler azdır.

Hukuk dinden daha yenidir. Bu nedenle sömüren sınıflara hizmet eden hukuki fikirlerle savaşmak dini fikirlerle savaşmaktan çok daha zordur. Hukuka karşı ileri sürdüğümüz propaganda, dine karşı yürüttüğümüze kıyasla görev listemizde daha üst sıralarda yer bulmalıdır. Hukuk, sömüren sınıfların dinden sonraki son sığınağıdır. Bu sınıflar dini kaybettiklerinde iştahlı bir şekilde hukuka sarılırlar.

Hukuk konusunda komünistler arasında dahi istemeden de olsa çok hata yapılmıştır. Sahip olduğumuz "devrimci hukuk bilinci", "proleter hukuk bilinci" ya da "sosyalist hukuk bilinci" gibi kavramlara bir bakalım. Bu kavramlar, Sovyet çağımızdan önceki devirlerde ezeli ve ebedi bir hukukun bulunduğunu, onun daha önce sadece yanlış bir şekilde gerçekleştirilmiş olduğunu

* Moskova'da kurulan ilk üniversitede medeni hukuk alanında profesör olarak görev yapmıştır. Rusya Federatif Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Adalet Halk Komiserliği Yüksek Kurulu üyesidir. Y. B. Paşukanis, P. Stuçka ve M. Rejsner gibi önemli hukukçu düşünürler arasında yer alan bir isimdir. Sovyet medeni hukukunun oluşturulmasında belirleyici bir konuma sahip olmuştur. Gojbarg hukuku "halkın afyonu" olarak nitelendirmiş ve bu açıdan burjuva hukuku ile Sovyet hukuku arasında hiçbir fark bulunmadığını iddia etmiştir. Tıpkı erken dönem Marksistler gibi o da hukuku (koşullar olgunlaştığında) ortadan kalkacak bir ideoloji olarak görmüştür. "Hukuki nihilistler" arasında yer almasının nedeni budur. Gojbarg, 1931 yılında "Marksist olmamakla" itham edilmiş, 1938 yılında ise A. Vışinskiy tarafından "burjuva ideologu" olmakla suçlanmıştır – ç.n.

kabul eder. Oysa mesela Marx'ın hukuk kavramına nasıl nefretle ve tiksintiyle yaklaştığını şu satırlarında açık bir şekilde görmek mümkündür. Engels'e I. Enternasyonal'in tüzüğünü nasıl düzelttiğini şu ifadelerle bildirmiştir:

> Önerilerimin tümü alt komisyon tarafından kabul edildi. Sadece tüzüğün önsözüne "görev", "hak", keza "doğruluk, ahlaklılık ve adalet" ibarelerini eklemem istendi. Bunları zarar vermelerini imkânsız kılacak şekilde ekledim.[1]

Ne var ki, olası bir yanlış anlamayı daha hemen işin başında ortadan kaldırmalıyım. Hukuk karşıtı bir propagandanın zorunluluğundan bahsettiğimde, elbette Sovyet iktidarı tarafından konulmuş *kuralları*, yani Sovyet hukukunu reddetmemiz gerektiğini söylemiyorum. Bu kelimeyi kullanmadan yapabilseydik ve onu başka bir kelimeyle değiştirebilseydik tabii ki çok güzel olurdu.

Hukuk kavramı mistik bir sis perdesiyle kaplanmıştır ve bugünkü neslin zihnine gizemli bir deneyim olarak sirayet etmektedir. Bu kavram bir başkasıyla ikame edilmeye çalışılsa da, yani komünist sistemin geçiş dönemindeki düzenleme kurallarına/normlarına (*Regelungsnormen*) ya da organizasyon kurallarına (*Organisationsregeln*) işaret eden bir kavramla değiştirilmeye çalışılsa da, olağanüstü elverişli bir kavram olarak kalmayı sürdürmektedir. Ana sütüyle birlikte emdiğimiz kavramlar vardır. Bunlardan bir tanesi de hukuktur.

Proleter devrimi yaşayıp gören bizden önceki nesil bu kavramdan vazgeçememiştir. Bizden sonrakiler bundan vazgeçebilse iyi olurdu. Fakat bu kavramı sis perdesinden kurtarmak, onu gerçek içeriğine kavuşturup yeni bir anlam vermek pekâlâ mümkündür. Hukuku, yararlı ve amaca uygun kurallar olarak, belirli bir hedefe ulaşmak için konulmuş kurallar olarak görmek mümkündür. Lenin, basın ve yayın özgürlüğüne karşı yaptığı o ünlü konuşmasında "hukuk" kelimesini bu anlamda kullanmıştı. Lenin, burjuva basına son veren Sovyet iktidarı hukukunu savunurken, burjuvazinin Şubat Devrimi'yle birlikte monarşik basını yasakladığını hatırlatmış ve şunları söylemişti: "Burjuvazinin monarşik basını yasaklamaya *hakkı* varsa bizim de burjuva basını yasaklamaya *hakkımız* var". Burada hukuk, başka kelimelerle de olsa, bizim ona

[1] Marx'tan Engels'e, 4. Kasım 1864, *MEW 31*, s. 15; [Türkçe çevirisi: Marx-Engels, *Seçme Yazışmalar 1 1844-1869*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol, 1995, s. 172].

verdiğimiz anlamda, yani yararlı ve amaca uygun kural olarak ele alınmıştır. "Hukuk" kavramı burada bütün idealist maskelerinden arınmış; mutlak karakterini, yani değişmez ve ezeli/ebedi karakterini kaybetmiştir.

Hukuk fikrinin özgür düşünenlerde bile, mesela sosyalizmin kurucularından ve Alman işçi hareketinin liderlerinden Ferdinand Lassalle'da bile ne kadar etkili olduğu açık bir şekilde görülebilir. Engels, Lassalle'ın *Das System der erworbenen Rechte* adlı çalışmasıyla ilgili olarak Marx'a şunu yazmıştır:

Lassalle'ın hukukun mutlak karakterini hiçbir zaman fark edememesi gibi, burjuvazinin ideologları da hukuku insan doğasının doğal/temel bir niteliği olarak görmüşlerdir. Onlar "hukuki bir duygu"ya *(Rechtsgefühl)* sahip olduğumuzu ileri sürmüştür. Bu hukuki duygunun ya da hukuki içgüdünün insandan ayrılmaz olduğunu açıklamışlardır. Eskiden insanın *dini* bir varlık olduğu, dini duygunun insana sıkı sıkıya bağlı olduğu söylenirdi. Sonra aynı şey hukuk için beklenir oldu: İnsan *hukuki* bir varlıktır.

> Ayrıca adamın hâlâ "hukuk düşüncesine", mutlak hukuka inanması güçlü bir hurafeye işaret ediyor. Hegelci hukuk felsefesine karşı gösterdiği muhalefet büyük bir bölümüyle çok doğru. Ama yeni zihin felsefesiyle doğru bir yola girdiği söylenemez. Felsefi bir konumdan hareket etse dahi, basit şimdiki durumu değil de sadece süreci esas alacak düzeye ilerlemeliydi; böylece tarihsel sürecin bizzat kendisi dışında hiçbir hukuk düşüncesinin çıkmayacağını [tespit etmeliydi].[2]

Lassalle'ın hukukun mutlak karakterini hiçbir zaman fark edememesi gibi, burjuvazinin ideologları da hukuku insan doğasının doğal/temel bir niteliği olarak görmüşlerdir. Onlar "hukuki bir duygu"ya (*Rechtsgefühl*) sahip olduğumuzu ileri sürmüştür. Bu hukuki duygunun ya da hukuki içgüdünün insandan ayrılmaz olduğunu açıklamışlardır. Eskiden insanın *dini* bir varlık olduğu, dini duygunun insana sıkı sıkıya bağlı olduğu söylenirdi. Sonra aynı şey hukuk için beklenir oldu: İnsan *hukuki* bir varlıktır. Petraziçkiy'in teorisi bu eğilim içinde yer alır; üstelik bu teorinin Marksist olduğunu iddia eden devrimciler de dahil olmak üzere çok sayıda taraftarı vardır. Psikolojik hukuk teo-

[2] Engels'ten Marx'a, 2. Aralık 1861, *MEW 30*, s. 203.

risi, yani hukukun insan ruhunda mevcut olduğunu ve bu nedenle onun ezeli/ebedi ve ölümsüz bir niteliği olarak anlaşılması gerektiğini ileri süren öğreti, sadece burjuvazinin çıkarlarına uygun olmakla kalmaz. Bu teori aynı zamanda yurttaşın temel düşüncesini, yani üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet hakkının ve başka bir emeği elde etme hakkının ezeli/ebedi olduğunu ve dolayısıyla hiçbir zaman son bulmayacağını da ifade eder.

Kapitalist-yurttaşın bu düşüncesini kapitalist olmayan küçük-burjuva üreticiler de sahiplenir. Hatta bu düşünceye işçilerde bile rastlanabilir. Marx'a göre kapitalist üretimle belirlenmiş bir toplumsal sistemde kapitalist olmayan üreticiler de aynı düşüncelerin etkisi altında bulunur.

İnsanın hukuki bir varlık olduğunu ve hukuki duygunun onun doğal nitelikleri arasında bulunduğunu iddia eden görüşler yüzeysel incelemelerin bir sonucudur. Halbuki insanın toplumsal nitelikleri doğal değil, aksine sanatsal ve tarihsel olarak gelişmiş niteliklerdir. Marx insanın toplumsal bir varlık oluşunu doğal niteliklere atfetmemiştir.

Burjuva hukukunun insanın doğal nitelikleri arasında sayan görüş, burjuva ilişkilerini ebedileştirir. Bu nedenle burjuvazinin çıkarlarına hizmet eder. Marx bundan dolayı onunla mücadele etmiştir.

Kapitalist ilişkiler, feodal ilişkilerin ve basit meta dolaşımının (mübadelenin) yıkılışının bir ürünüdür. Kapitalist hukuk miadını doldurmuş olan bu çağın dolaysız bir ifadesidir.

Burjuvazi, sistemindeki çirkinlikleri ezeli/ebedi fikirlerle, adalet öğretileriyle ve hukukla gizlemek zorundadır. Hukuk ve adalet fikirleri, sömüren sınıfın çıkarlarına mükemmel bir şekilde hizmet eder ve kitleleri ondan uzak tutar.

Özel mülkiyetin tasfiyesi hukukun temel ilkelerine karşı olacaktır. Buna karşılık, işçinin biricik mülkiyeti üzerindeki, yani onun emek-zamanı ve yaşamsal kuvveti üzerindeki hırsızlığın; keza çalışma koşulları üzerinde yapılan düzenlemelerin, hukuka aykırı olmadığı [iddia ediliyor] – üstelik çalışma yasalarına rağmen. [Öyle ya], mekân, hava, ışık ve diğer zorunlu yaşamsal araçlar, yani işçinin hayati tehlikeye atılarak ve gayrisıhhi çalışma koşullarına maruz kalarak elde ettiği yaşamsal araçlar üzerindeki kapitalist hırsızlık kadar

"doğal" ne olabilir ki? Mülk sahibi olanların hakları yara almamalıdır – adil bir tazminat elde etmeden asla.

İnsanın hukuki bir varlık olduğunu ve hukuki duygunun onun doğal nitelikleri arasında bulunduğunu iddia eden görüşler yüzeysel incelemelerin bir sonucudur. Halbuki insanın toplumsal nitelikleri doğal değil, aksine sanatsal ve tarihsel olarak gelişmiş niteliklerdir. Marx insanın toplumsal bir varlık oluşunu doğal niteliklere atfetmemiştir.

Bu hukuki tasarruf, bu sınırsız mülkiyet hakkı, kitleler tarafından bugün de aynı şekilde doğal olarak görülmekte ve dolayısıyla sınırsızlığa karşı alınan önlemler kızgın bir protestoya yol açmaktadır. Medeni kanun tasarımızın ilk maddesinde "hakların sosyo-ekonomik koşullar aleyhine çalışmama koşuluyla güvence altına alındığı"nı tespit ettiğimizde sadece hukukçular değil, aramızdan bazı komünistler bile itirazda bulunmuştur. Onlar bu maddede diğer bütün maddelerin inkâr edilişini ve mülk sahibi olanların yetkilerine karşı keyfiyetin yasal olarak sağlama alınışını görmüştür. Mülk sahibi olanlar, haklarına getirilmiş sınırlamaları tabii ki keyfi olarak görecektir. Ama burada Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bazı burjuva anayasaların bile mülk-hâkimiyetini (*Eigentumsherrschaft*) kısıtlamaya ve hakları sınırlandırmaya en azından zorlandığı unutulmaktadır. O halde hukuku çalışan sınıflara ve proletaryaya faydalı bir düşünce olarak görmekten vazgeçiyoruz. Bu düşünce zamanında anlamlıydı; oysa bugün proleter ideoloji için faydasızdır. Bu yüzden proletaryanın zihninden atılmalıdır. Marx 1875 yılında Gotha Programı'na ilişkin olarak şunları yazmıştı:

> Hem "tam işgünü" üzerinde, hem de "eşit hak" ve "adil bölüşüm" üzerinde uzun uzadıya durmaktaki amacım, bir yandan geçmişte belirli bir dönemde anlam taşımış olsa da bugün artık boş laftan başka bir şey olmayan kavramları tekrar partimize dogma olarak kabul ettirme girişimine işaret etmek; öte yandan partiye büyük emeklerle aşılanan ve onda kök salmış olan gerçekçi bakış açısını tekrar hukukla ve demokratlarla Fransız sosyalistler arasında yaygın olan diğer ideolojik saçmalıklarla saptırmanın ne kadar büyük bir suç olduğunu göstermektir.[3]

Marksist öğretiden türeyen gerçekçi bir hukuk anlayışı için ideolojik ve

[3] Marx, "Kritik der Gothaer Programms", *MEW 19*, S. 21; [Türkçe çevirisi: Marx-Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, çev. Barışta Erdost, Ankara: Sol, 2002, s. 30].

dolayısıyla dini örtüyü kaldırmak yetmez. Kapsamlı hukuki ilişkilerden doğan ve belirli bir gelişimle örtüşen hukuki fikirleri açıklamak da gerekir. Böylece hukuki fikirlerin geçmiş devirlerden ve toplumsal sistemlerden kalma tortular oldukları kolay bir şekilde gösterilebilir. Marx 19.10.1877 tarihli mektubunda Sorge'ye şunları yazar:

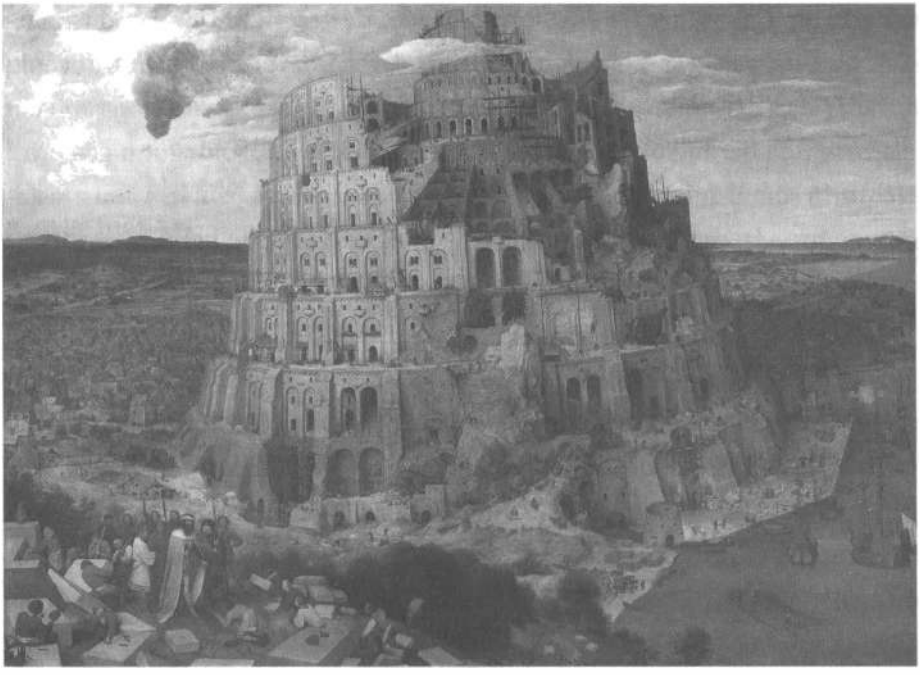
> Lassallecılarla uzlaşı öteki orta yolcularla da uzlaşıya yol açtı; Berlin'de (*Most* aracılığıyla) Dühring ve onun "hayranları" ile, ayrıca yarı olgunlaşmış öğrenci takımıyla ve sosyalizme "üstün idealistçe" bir yönelim vermek isteyen, yani sosyalizmin (onu kullanmak isteyen herkesten ciddi nesnel bir çalışma isteyen) materyalist temelinin yerine tanrıçaları adalet, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik olan bir modern mitolojiyi koymak isteyen üstün zekâlı felsefe doktorlarıyla uzlaşıya yol açtı.[4]

Bu mitolojiyi eleştirmek tabii ki onu kapsamlı ekonomik ilişkilerle açıklamaktan çok daha kolaydır. Oysa Marksist yöntemin izlemeye gönüllü olduğu yol ikincisidir. Engels bu düşünceyi Conrad Schmitt'e yazdığı bir mektupta şu şekilde ifade etmişti:

> Genelde "materyalist" sözcüğü, Almanya'daki birçok genç yazar tarafından derinlemesine inceleme yapılmaksızın herhangi bir şeyin ve her şeyin üstüne yapıştırılan bir etiket gibi kullanılıyor. Böylece etiketi yapıştırmakla sorunu hallettiklerini sanıyorlar. Oysa bizim tarih anlayışımız, her şeyden önce bir araştırma rehberidir; Hegelcilerin tarzında yorum üretmeye yarayan bir kaldıraç değildir. Bütün tarih yeni baştan incelenmelidir. Farklı toplumsal oluşumların varoluş koşullarından, bunlara tekabül eden siyasal, hukuksal, estetik, felsefi, dinsel vb. görüşler çıkarsamaya çalışılmadan önce, bu koşullar ayrıntılı olarak incelenmelidir. Şimdiye dek bu çerçevede çok az şey yapıldı; çünkü pek az insan bu konuya ciddi olarak eğildi. Bu alanda büyük yardıma gerek var; çünkü çok geniş bir konu ve kim bu alanda ciddi olarak çalışırsa, çok şey başarabilir ve başkalarından farklılaşır. Ama bunun yerine birçok genç Alman, tarihsel materyalizm deyimini (ve *her şey* bir deyime dönüştürülebilir) kendi göreceli sınırlı tarih bilgilerini –çünkü ekonomik tarih henüz bebeklik çağında değil mi!– çabucak düzgün bir sisteme oturtmak için kullanıyor; ondan sonra da müthiş bir şey başardıklarını düşünüp keyifleniyorlar.[5]

[4] Marx'tan Sorge'ye, 19. Ekim 1877, *MEW 34*, S. 303; [Türkçe çevirisi: Marx-Engels, *Seçme Yazışmalar 2 1870-1895*, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol, 1996, s. 102].

[5] Engels'ten Conrad Schmitt'e, 5. Ağustos 1890, *MEW 37*, S. 436 f.; [Türkçe çevirisi: Marx-Engels, *Seçme Yazışmalar 2 1870-1895*, ss. 234-35].



O halde hukuki ideolojiyi eleştirmek yeterli değildir. Kendilerine uygun hukuki fikirleri bastırma aracı olarak kullanan yaşamsal ilişkileri izlemek, ayrıca bu fikirler artık uygun olmaktan çıktığında hangilerinin yeniden yaratılıp korunduğunu adım adım takip etmek gerekir.

Son olarak gelecekteki hukuk sorunu hakkında birkaç söz. Hukuki normlar, yani belirli davranışları öngören ve bugün artık görkemini kaybetmiş olan bütün zorlayıcı kurallar, hukuki fikirler insanların zihninden uzaklaştığında bile varlığını sürdürmeye devam eder. Marx, eski bir mitoloji olarak din konusunda şöyle yazar:

> Gerçek dünyanın dinsel yansıması, her durumda, ancak gündelik yaşamdaki pratik ilişkiler, insanlara, kendi aralarında ve kendileriyle doğa arasında gözle görülür akla uygun ilişkiler sunmaya başladığında ortadan kalkabilir. Toplumsal yaşam süreci, yani maddi üretim süreci, üzerindeki mistik sis örtüsünden, ancak özgürce bir araya gelmiş insanların ürünü olarak, onların bilinçli planlı denetimleri altına girdiğinde sıyrılabilir.[6]

Bu ifade aynı zamanda "yeni mitoloji" için, gerçek dünyanın hukuki yan-

[6] Marx, *MEW 23*, s. 94; [Türkçe çevirisi: Marx, *Kapital*, 1. Cilt, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2010, s. 88].

sıması için, hukuki fikirler ve tasarımlar için de geçerlidir. Hukuk düşüncesiyle birlikte, geleneksel olarak hukuk normları adını verdiğimiz tüm zorunlu kurallar da (*Z1wangsregeln*) ortadan kalkmalıdır. Marx *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde her hukukun eşitsizliğe dayanan bir hukuk olduğunu gösterir.[7] Her türlü sömürünün ve eşitsizliğin ortadan kalkmasıyla, yani komünist sistemin doğuşuyla, şimdilerde hukuk adını verdiğimiz zorunlu kurallar da ihtiyaç olmaktan çıkacaktır.

Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde, "hukukun, toplumun ekonomik yapısının ve ona tekabül eden kültürel gelişiminin üstünde olamayacağı"nı yazdığında,[8] aynı şey tersi için de geçerli [olmalıdır]. Toplumun ekonomik yapısı, tamamlanmış komünizm aşamasına girdiğinde, toplumun yüksek kültürel gelişimi, insan ilişkilerine hâkim olan zorunlu kuralları yersiz ve gereksiz hale getirir. Geçiş döneminde hâkim olan zorunlu kurallar, bu kurallardan uzanan mantıksal sonuçlar, ekonomik ilişkilerde kök salmaları nedeniyle, kendi kendilerine son verecektir.

[7] *MEW 19*, s. 21.
[8] *MEW 19*, s. 21.

"ÇALINAN MEKTUP"UN İADESİ: ÖCALAN'IN SİYASET STRATEJİSİ*

CENK ERTAN**

1.

Abdullah Öcalan'ın İmralı Adası'ndan gönderdiği ve 21 Mart 2013 tarihinde Diyarbakır Newroz Alanı'nda yüz binlerin huzurunda okunan metin yeni bir siyasal sürecin miladı olarak görüldü. Metin hakkında lehte ve aleyhte çokça yazı yazıldı ve konuşuldu. Biz de bu yazıda güncel bir mesele olarak Öcalan'ın okunan metnini ve metin aracılığıyla Öcalan'ın siyaset stratejisinin yorumlayacağız. Daha doğrusu ancak Öcalan'ın siyaset stratejisini ve bu stratejinin varmak istediği hedefi bilirsek bu metnin yorumlanabileceğini öne süreceğiz. Bu yorum, az çok Kürd meselesinin güncel durumuna dair bir çözümlemeyi de sunacaktır. Bu çözümlemenin *sırf* akademik kodlarla belirlenen "nesnel" bir okuma olmaktan daha en başından vazgeçtiğini söylemeliyiz. Vazgeçilmiştir; çünkü bu türden bir okuma "yanlış" olmayabilir ama herhangi bir risk üstlenmediğinden yeni bir şey söyleyeceğini sanmıyoruz. Bu nedenle savımız şu olacak: Yazı konusu edinilen metin okunduğunda, metnin yazarı, onun siyaseti kavrayış ve uygulama tarzı göz önünde bulundurulmadan ve alıcısının durumu gözetilmeden "okunamayacağını" öne sürüyoruz. Metnin eksik, yanlı veya doğru/yanlış bir yorumundan değil, "okunamayacağından" söz ediyoruz. Bu nedenle yazının savı, metninin ancak Öcalan'ın kırk yıla yaklaşan siyaseti uygulama tarzının bilinmesi ve "*belirsizlik* ile *özdeşlik*" kategorilerinin kullanılmasıyla okunabileceğidir. Okumayı mümkün kılan "*belirsizlik* ve *özdeşlik*" terimleridir. Bu iki terim kolayca yan yana durmaz; durmak bir yana daha ziyade karşıt ve asimetrik bir ilişki içindeler. Ama bu karşıt ve asimetrik olma

* Metnin ilk halini okuyup eleştiri ve önerilerini sunan Ersin Vedat Elgür'e teşekkür ederim.

** Trinity College Siyaset Bilimi Bölümü, Doktora Öğrencisi.

hali dışlayıcı değil, birbirlerini gerekli kılmalarının da zeminidir. Bu iki terim aracılığıyla Öcalan'ın metnini, siyaset tarzını ve aynı zamanda genel olarak siyasetin kendisini, somut bir olayın değerlendirmesinde birbirine bağlamaya çalışacağız.

Güncel siyasete dair bir yazı, bitmiş, sonuçları açığa çıkmış bir olgudan ziyade sürmekte olan, henüz ne olduğu ve ne tür biçimler alacağı tam olarak bilinmeyen tekil vakalarla ilgili olmak zorundadır. Öngörülerin, beklentilerin ve tehlikelerin içinden dolaşmayan güncel bir siyaset yazısı, tarih veya sosyolojiye ilişkin olabilir ama bir siyaset yazısı olamayacağı açıktır. Açıktır ki bir belirsizlikten, bu belirsizliğin çağırdığı ve kışkırttığı kuramsal ve pratik bir öznellik müdahalesinden, dolayısıyla bu yazının kendisinin de üstlendiği bir riskten ve öne sürdüğü bir bahisten söz ediyoruz. Bu nedenle, "somut ve tekil bir vaka" için yazılan her yazı bir riski üstlenmeli ve bir bahsi öne sürmelidir. Tıpkı süreci yazılı olarak kaydeden Öcalan'ın metninin ve bu metnin başlattığı siyasal sürecin içine atıldığı risk gibi, bu metin de mevcut belirsizlik için bazı kestirimlerde bulunarak bir riske atılmaktadır. Başka bir deyişle, bu yazı, yanılabilir veya haklı çıkabilir bir iddia olarak da kurgulanmıştır. Ancak bir iddianın sahaya sürdüğü risk, belirsizlik ve bahis söz konusu olduğunda, siyasal alanda öznellik ve öznel bir süreç işlemeye başlayabilir.

Öcalan'ın siyaset tarzını ve metnin deşifre olmayan deşifresini sunan bu yazının temel değerlendirme hattı, Machiavelli'nin "*belirsizlik ve özdeşleşme*" terimlerinden oluşmaktadır. Bu terimlerin ve adının doğrudan anılmadığı yerlerde bile yazının her tarafında Machiavelli'nin düşüncesinin izleri görülebilir. Bizim için Machiavelli, somut bir belirsizliğin içinde siyasal belirsizliğin ve öznelliğin kâşifidir. Nesnelliğin nasıl askıya alınabileceğini veya henüz mayası tutmamış bir nesnelliğin nasıl öznelliğe dönüştürülebileceğini gösterir.[1] Yapısal durumlar içindeki tekil vakalara gözünü diken bir kuramcıdır.

[1] Yazının devamında değineceğiz ama bir kere de dipnotta belirtelim. Nesnelliğin askıya alınması, onun inkârı anlamında kullanılmamaktadır; sürecin kendisi ve sürecin içindeki tekil bir vaka arasındaki ayrım için kullanılmaktadır. Eğer *sırf* nesnellik konumundan siyaset yorumlanmaya başlanırsa, ister istemez siyaset bir "sürece" indirgenmek durumunda kalır; tersi durumda, siyaset *sırf* öznellik konumundan yorumlanırsa, bu sefer de siyaset hepten "müdahale/olay" kavramlarına göre düşünülen ultra bir spekülatifliğe indirgenmiş olur. Yazının konusu tekil bir vaka olduğundan, bir süreç olarak değil, bir durum içindeki bir "başlatma beyanı"nı ele almaktadır. Tekil bir vaka ve bir başlatma beyanı olduğundan dolayı da, nesnel konumları değil,

Siyasetin sırf nesnel okumalara indirgenmesine ve görünenin ardında bir tür "siyasetin gerçek temeli" olduğu varsayımına kapılmamızı engelleyen en önemli kuramcılardan bir Machiavelli'dir. Siyasetin kendine özgü bir temeli bulunmaz, bulunmadığından dolayı herhangi bir durum kendiliğinden siyasi de olamaz; olsa olsa ancak bir durumun siyasallaştırılabileceğinden söz edebiliriz. Nesnelliğin *sırf* hâkim olduğu durumda, gerçek ve görünüş iki karşıt ve ayrı kutup olarak alınır. Bu durumda da elimizde görünüş perdesini yırtıp atacak veya örtüyü kaldıracak bir sihirli rehber varmış gibi görünür. Böylece görünen de aslında görünen olmayıp sadece arkada duranın perdeleyicisine dönüşür. Görünmeyen ve görünmesi için gösterilmesi gereken de sanki ontolojik bir kendilikmiş gibi orada açığa çıkarılmayı bekler. Oysa siyaseti siyaset yapan, herhangi bir "yasa"nın varlığı veya işlemesi değil, siyasal alanda açıklayıcı bir yasanın imkânsız olduğunun gösterilebilmesi veya böyle bir yasa varsa bile bu yasanın işlemesinin imkânsız kılınması olmalıdır.[2] Aksi takdirde yasanın varlığı, siyasetin yokluğu anlamına gelecektir. Bu nedenle, Öcalan'ın metninin yorumlanmasının *sırf* "nesnel" işlemlerle değerlendirilmesinin uygunsuzluğu bir yana, bütünüyle siyaset dışı olduğunu düşünüyoruz. Ama bu, bütünüyle karşıt kutbu, nesnelliğin hükümsüz kılındığı saf öznellik kutbunu benimsediğimiz anlamına gelmez. Metnin öznel bir işlemden geçirilmesine dair savımız, hepten dayanaksız, durumu ve koşulları gözetmeyen bir bakış açısından konuşmaz. Aksine her öznel konum, verili bir durumun, yapının ve onun özel koşullarının içinde hareket ederek kendisine yer tutmaya çalışır. Önemli olan, bu öznel konumun, bütünüyle yerin ve yapının bakış açısı olan "nesnelliğin" güvenilir ve huzurlu kollarına çarçabuk kendini atmamasıdır. Çünkü nesnel kategorilerde açıklama zaten verilidir, kendini bilgi kipinde ortaya koyduğundan rastlantıyı, şansı ve öğeleri eler. İşbaşındaki nesnelliğin ve

belirsizlikleri, riskleri ve eğilimleri asıl odak olarak alınmaktadır.

[2] "İşte bu yasa şimdi kendisini kanıtlıyor" veciz sözüyle her şeyi aydınlatan, daha doğrusu yasanın kendisini onda aydınlattığı İlker Belek'in "Yasanın İntikamı: Kürt hareketinin Karanlık Kavşağı" adlı bu minvaldeki yazısına bakılabilir, *SoL* Gazetesi 23 Şubat 2013. Yasayı bilen aynı zamanda "yanlışı" da bilir elbette ve Belek de en az Hz. Kautsky kadar bilmektedir. Kürd siyasetinin "şansızlığı ve yanlışlığı" için bkz. İlker Belek "Herkes Kendi Yoluna: Onlar Büyük, Biz Sosyalist Türkiye'ye" adlı yazısı, *SoL* Gazetesi, 25 Mart 2013. Herkesin Belek'in yaptığı devrimden haberi olmayabilir. Burada ironi yok, Belek devrim yerinde bekliyor, devrimin yerinde "yanlışsız" ve "şanslı" bir şekilde yasanın adı olarak *durmak*tadır. Yazının vahim tarafı, Kürd hareketini Büyük Türkiye cephesine atmada duyulan istekte görülür.

Türkiye'de de Dünyada da çoğunlukla komünist siyasetler fazlasıyla kurallı düşünüyorlar, öyle düşündükleri için de aslında düşünmüyorlar, daha doğrusu kural onların yerine düşünüyor. Kural askıya alınıp düşünmek istenince bu düşünme çabası bir sınır ihlali addedilip yetkisiz kılınıyor. Bu kurallı düşünme zaafı, kuralları ihlal eden beklenmedik bir olay ortaya çıktığında yaşanan atalette veya kimi kötü örneklerde kendilerini bir anda verili yapıyı onaylayan tutumlarda göstermiştir.

yapının bir öznesi yoktur, herkes ve her şey içindir. Herhangi bir vaka patlak verdiğinde, ekonomik ve dış faktörler ardı ardına sıralanmaya başlandığında artık ancak talihiniz yaver giderse tekil olayı görebilirisiniz. Ya olay yapıda soğrulur ya da onu görmesi gerekenler görmediği için "fırsat" kaçırılmış olur.

Ahlakçıların yargıları ve siyaseti değerlendirmenin kimi cari ideolojik etkileri kadar olayların açıklanması için "yasa veya eğilimleri" nesnellik kipinde öne süren kimi yaklaşımları da aslında imgesel olanın hanesine kaydetmemiz gerekir. Siyasete dair bir hakikat, yasanın yeri olan yapıda veya sürekli harekette değil, yapının düzeneklerinden söküp çıkarılan bir boşlukta inşa edilen öznel usullere dayanır. Bu da nesnel bir kuraldan ziyade siyasetin pratiğiyle ilgilidir ve bu siyaset pratiği, siyasetin zeminini belirsizlik olarak kabul ederse, öznelliği ve bu öznelliğin inşasını önüne koyan bir özneyi bulabilir. Bu bakımdan, Platon'un görüşünü burada yineleyebiliriz: Siyasetin zemini karadan ziyade denizdir ve bu zeminde her siyasal hareket kimi dalgalarla karşılaşır. Karşılaşılan bu dalgalar bize bir engel olabileceği gibi, varmak istediğimiz yere çarçabuk ulaşmamızı da sağlayabilir. Siyasetin zemininin deniz ve karşılaşılan olayların bir dalga olması, bu alanda herhangi bir şeyin tek değerli değil, daima çift değerli olduğunu gösterir. İşte bu çift değerliliğin yarattığı belirsizlik rejiminde, elverişsiz durumlardan en az elverişsiz olanları seçilmeye çalışılır.

Türkiye'de de başka ülkelerde de komünist siyasetler, çoğunlukla siyaseti nesnel kurallara göre düşünüyorlar, öyle düşündükleri için de aslında düşünmüyorlar; daha doğrusu kural onların yerine düşünme işini üstlenmiş oluyor. Kural askıya alınıp düşünmek istenince, bu düşünme çabası bir sınır ihlali addedilip yetkisiz kılınıyor. Bu kurallı düşünme zaafı, kuralları ihlal eden bek-

lenmedik bir olay ortaya çıktığında yaşanan atalette veya kimi kötü örneklerde kendilerini bir anda verili yapıyı onaylayan tutumlarda göstermiştir. Devrimci olmanın ölçütü sadece sahip olunan kuram değil, verili olanı bozan bir olaya yanıt verip vermemede de ortaya çıkar. Bu bakımdan en başında belirsizliğin kökünü kesmek, kendi gücünün de kökünü kesmek olur. Belirsizlikle uğraşılabildiği ve bu belirsizlik yönetilebildiği sürece bir siyasal hareket yayılabilir ve güçlenebilir. Öcalan'ın metni örneğinde olduğu gibi, her öneri, somut pratik nesnel koşullar, onların etkileri ve onların kendine özgü şekillenmelerinin sonucu olarak kimi tercihlerin yürürlüğe sokulmasından oluşur. Koşulların kendisine her zaman müdahale edilmeyebilir ama onları farklı tercihler ışığında yeniden sınayıp değiştirmek ve düzenlemek daima mümkündür. Kürd siyasi hareketi de şu anda bu düzenlemeyle yüz yüzedir; başarılı olup olmayacağı bu düzenlemenin madde ve öznelerini biçimlendirip biçimlendirmeyeceğine bağlıdır.

Yorumumuzun içine yerleşeceği topolojiyi az çok resmetmek için *zorunlu* olarak değindiğimiz kural/nesnellik ve öznellik bahsinden sonra metni yorumlamaya başlayabiliriz. Herkes bir mektuptan söz ediyor. "Söz ediliyor" diyoruz; çünkü bu metnin bir mektup olduğu söyleniyor. Buraya kadar, yazının başlığı hariç hep metin adını kullandık ama yazının devamında biz de artık metni "mektup" olarak adlandıracağız. Metne bu adın konması ve adının bu olup olmadığı *ilk belirsizlik* ânıdır. Bunun bir mektup olduğunu reddettiğimiz veya şüphelendiğimiz için değil, öyle olduğunu en azından biz bilemediğimiz için bir belirsizlikten söz ediyoruz. Yazanın –Öcalan'ın– bu metni böyle adlandırıp adlandırmadığını bilmiyoruz. Ama bir mektup dendiğine göre bir alıcısının da olması lazım. Oysa bu mektup, özneyi/özneleri veya muhatabı/muhataplarını açık bir biçimde söylemiyor ya da söylediğinde onu/onları belirli bir muhatap/özne olmaktan çıkararak soyut bir biçimde hitap etme yoluna gidiyor. Daha açılış cümlesiyle *belirsizlik* başlıyor: "Mazlumların Özgürlük Newroz'u Kutlu Olsun."[3] *Mazlumlar*. Buradaki "Mazlumlar" zulme ve haksızlığa uğramış insanlar veya kitleler mi? Yoksa Kürdler için artık Newroz'un ve direnişin sembolü olan Diyarbakır Cezaevi'nde Newroz günü ölen Mazlum

[3] Öcalan'ın mektubunun tam metni şurada bulunabilir: http://tr.euronews.com/2013/03/22/abdullah-ocalan-in-mektubunun-tam-metni/ (Erişim tarihi: 01.05.2013).

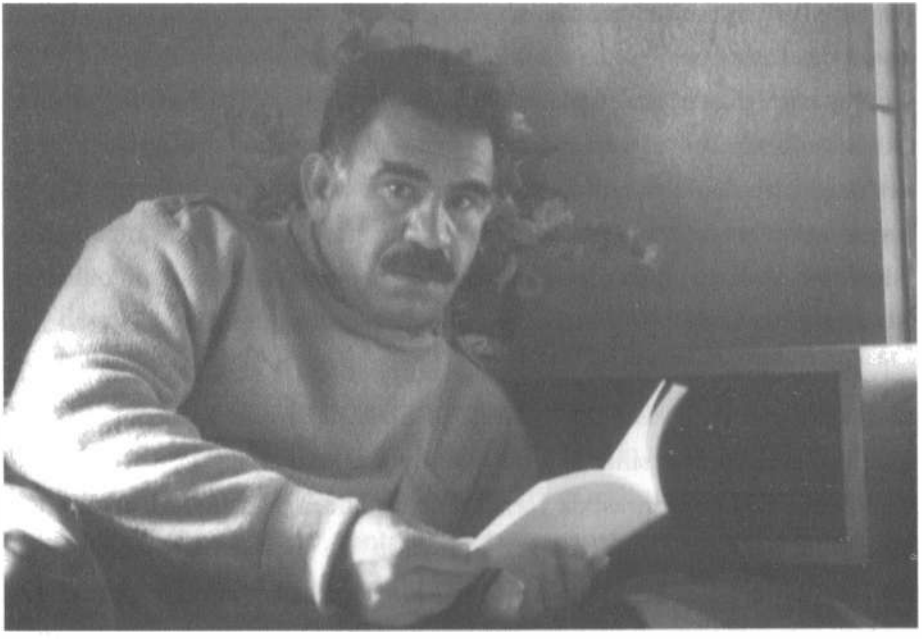
Doğan adından yapılan bir çoğaltma mı? Yoksa her ikisi mi? Mazlum ve mazlumluğun iç içe geçtiği bir siyasal referans mı? Ardından gelen cümle, bu sefer hitabın öznesini olabildiğince geniş bir biçimde kurarak belirsizleştiriyor: "Ortadoğu ve Orta Asya Halklarına". Bu sefer hem coğrafya hem de tarih bu meseleye telif edilmeyecek kadar genişledi. Ortadoğu halkları bir nebze anlaşılabilir ama Orta Asya hitabı nasıl yorumlanacak? Metnin devamında "Anadolu, Mezopotamya, Büyük Medeniyet, Kürdler, Türkler, Gençler, Kadınlar ve Dostlar" diye devam eden geniş ve belirsiz bir özneler kümesine hitap ediliyor.

Bu belirsizlik sadece öznelerle ilgili değildir. Rauf Tamer, süreci ve mektubu olumlamakla birlikte şaşkınlığını da gizleyemiyordu: "Lakin metni herkes farklı algılıyor. Hangi anlamı çıkarmak istiyorsa o anlamı çıkartıyor. Türkçe bir metin, bu kadar çeşitli tercümeye açık olabilir mi?"[4] Türkçe bir metnin tercüme edilmesi gerekiyor. Hem çok tanıdık hem de tanıdık olduğu ölçüde tekinsiz ve yabancı olacaktır. Tanıdık ve tekinsiz olanın çözümlemesinde yukarıda andığımız "belirsizlik ve özdeşlik" terimleri olmaksızın, nasıl yapılırsa yapılsın her türlü tercümenin yetersiz kalacağını düşünüyoruz. Öyle ki, sürecin iki karşıt kutbunda yer alan muhataplar olarak BDP ve AKP'ye[5] yakın kişilerin hem mektuptan hem de süreçten bütünüyle farklı sonuçlar çıkarmaları; sol ve sağ siyasal hareketlerin ve partilerin ise benzer yorumlarda buluşabilmesi, bu durumun hem tanıdık olmasını hem de tekinsiz tuhaflığını gösterir gibidir. İşin ilginç tarafı, sürecin doğrudan muhatabı olan, silahların susmasının sorumlusu olan PKK'nin üst düzey sorumlularının, AKP ve Öcalan'ın ne düşündüğünü ve ne yapmak istediklerini bilemediklerine dair açıklamaları bu "tuhaflık" havasını biraz daha artırmaktadır. Bu kadar çok farklı kanaat olduğuna ve herkes mektubu kendi konumuna çektiğine göre ya mektup tüm kanaatleri onaylayabilecek biçimde yazılmış ya da ortada bir yanılsama olmalıdır.

Elbette her mektup pek çok mesajı barındırabilir ve her alıcı buradan

[4] Rauf Tamer, "Bunlar da Var", *Hürriyet* Gazetesi, 23 Mart 2013.

[5] "Haberi aldığımda arabayla Budapeşte'den Viyana'ya gidiyordum. Direksiyon başımdaydım. Mutluluktan ne yapacağımı şaşırdım. Allahuekber dedim. Gaza bastım" diyerek ağzı kulaklarına varan Hakan Albayrak'ın "Aynı Ocaktan Isınıyoruz, İleri!" başlıklı yazısına bakın, *Star* Gazetesi 23 Mart 2013. Ağzı kulaklarına varıyor; çünkü AKP'nin tasdikli köşe yazanları şehvetli bir şekilde bir büyük imparatorluğu kurmanın düşlerini görüyorlar.



kendince çıkarsamalarda bulunabilir. Şimdilik alıcıları kendi imgesel düşünceleriyle bırakalım. Fakat burada sorunun mektubun çoğul mesajlara ve yorumlara açık olmasından kaynaklandığını sanmıyoruz. Sorun, bilinçli olarak kurulmuş bir belirsizlikle stratejisiyle ilgilidir. Edgar Allan Poe'nun "Çalınan Mektup" öyküsündeki deyişle *fazla açık* bir tuhaflık diye adlandıracağız bu durumu. Herkesin gözü önünde olduğu için *açık* ama fazla göz önünde olduğu için de *saklı* olan bir tuhaflık. Bu hem açık hem saklı tuhaflık meselesini adım adım açmaya çalışıyoruz. Özel bir mektup olmadığı kesin; çünkü orada olan ve olmayan herkese okunmuştur veya sonradan da okunabilir. Doğrudan Diyarbakır'da Newroz alanında toplanan kalabalığa ve onların huzurunda okunmuştur. Ancak mektubun muhatapları onlar değildir, daha doğrusu sadece onlar değildir. Mektup kim oldukları tam olarak sınırlandırılamayan "milyonlarca kişinin" şahitliğinden söz etmektedir. Veda Hutbesi'ne bir gönderme mi? Mektup bir şahitliği talep etmektedir. Neden? Şahit kime ve neye şahitlik yapacaktır? Şahit, bir şahit olduğunu nasıl gösterecektir? Ayrıca şahitliği kim kabul edecektir? Yine aynı belirsizlik terimiyle karşı karşıyayız: Ne şahitlik ne de şahit bellidir. Daha doğrusu, hiç kimse "şahit" olarak ortaya çıkamaz; çünkü üzerine şahitlik edilecek şey, kendisini hemen belirsizliğe teslim

etmektedir. Şahitlik, belirsiz olanı belirsizlikten kurtarmak anlamına gelirken; burada, belirsiz olanı belirlemek bir yana bizzat şahitliğin kendisi belirsizleşiyor. Mektup, şahit olunamayacak bir şahitliği buyuruyor. Mektup, yüz binleri oluşturan bir kitleye okunmuştur ama kitle olarak onlardan veya içlerindeki herhangi birinden bir yanıt ve onay istememektedir ya da meydanda toplananlar zaten bir yanıt ve onay olarak toplanmışlardır. Toplanmış olmaları bir şahitliktir. Onların orada olmalarıyla bir yanıt ve onay olduklarının bilinmesi ise ancak siyasal stratejinin *açık sırrına* vakıf olmakla bilinebilir.

Denilebilir ki, şahitlik değilse bile şahitliğin konusu açıktır: "Artık silahlar sussun, fikirler ve siyaset konuşsun... Silah değil, siyaset öne çıkıyor. Artık silahlı unsurlarımızın sınır ötesine çekilme aşamasına gelinmiştir." Ama bu cümlenin öncesi ve sonrası da var. Cümlenin öncesi "Yok sayan, inkâr eden, dışlayan modernist paradigma yerle bir oldu" ve sonrası "Bu bir son değil, yeni bir başlangıçtır. Bu mücadeleyi bırakma değil, daha farklı bir mücadeleyi başlatmadır." Peki, bu önce ve sonrayı görmezden mi geleceğiz yoksa bunlar da mı şahitliğe dahil? Neden silahların bırakılması değil de susması isteniyor? Silahların bırakılması değil, susturulması ve sınır ötesine çekilmesi. Otuz beş yıla yaklaşan bir süre boyunca Ortadoğu'da silahlı bir örgütü yöneten Öcalan'ın, silah ve siyasetin ne denli iç içe olduğundan ve bunların birbirinin dışında olamayacağını bildiğinden hiç kimsenin kuşkusu yoktur herhalde. Öyleyse ne demeye gelir bu? Bunun iki nedeninin olabileceğini düşünüyoruz. Birincisi, başlı başına bir "başlangıç" olan PKK ve onun mücadelesi, 1990'lı yıllardan sonra bu aşamayı tamamlamış ve bu andan itibaren konjonktüre göre uyarladığı siyaset tarzını, "başlangıç"ın kendisine göre değil, artık sekansların ve usullerin harekete gövde verdiği "köklerini yayma" aşamasına göre düzenlemektedir. Mektupta geçen "Bu bir son değil, yeni bir başlangıçtır" ifadesinin aslında yeni bir şey olmadığını ve başlangıcın hâlâ devam ettirilen bu ikinci aşamadaki sekanslara bağlı olduğunu düşünüyoruz. Öyle ki, PKK'nin sonradan Kürdistan'ın diğer parçalarında da –İran, Irak ve Suriye'de– kurduğu veya desteklediği parti veya örgütlerin hepsi artık bir "başlangıç"ın değil, "köklerini yayma"nın örnekleridir. Kürd siyasetinin stratejisi, büyük oranda bu yayma hareketini devam ettirmeye çalışmasından oluşmaktadır. Bilindiği üzere,

Öcalan pek çok kere devletle ateşkes görüşmelerinde bulunmuş ama bunların hepsi bir şekilde yarıda kalmıştır. Yarıda kalmalarına rağmen bunların sonuçsuz ve beyhude olduğunu düşünmemek gerekir. Aksine, her görüşmenin ardında Öcalan kendi hareketini ve Kürd siyasetini yatay düzlemde biraz daha derinleştirmiş, kitlesel tabanının sönmesine veya "siyasetsiz" kalmasına izin vermemiştir. Temel stratejisi de, silahlı gücü takip eden bir siyaset değil, siyaseti takip eden bir silahlı gücü yapılandırmak olmuştur. Bu nedenle, koşulsuz AKP destekçilerinin yepyeni bir şeymiş gibi sundukları "silahların susması" stratejisi, aslında 90'lı yılların başından beri uygulanmaktadır. Machiavelli, çok önceden, silahlı gücün, siyasetin temel ve vazgeçilmez araçlarından biri olduğunu, eksik olduğunda bir siyasetten söz etmenin ve siyasal bir başarıya ulaşmanın mümkün olmadığını belirtmişti: "Bütün eli silahlı peygamberlerin başarıya ulaştıkları, silahsız olanların ise hüsrana uğradıkları görülmüştür."[6] Hemen ardından da eklemede bulunmayı ihmal etmemişti: Silahın siyasete değil, siyasetin silaha komuta etmesi gerekir. Öcalan'ın düşüncesinin de başından beri hep bu dengeyi korumak yolunda olduğu görülebilir. Silahlı gücün durumu ne olursa olsun köklerini yaymak için her zaman silahın üstlenemeyeceği stratejiler keşfedilmelidir. Buna rağmen, koşulsuz olarak silah bırakmak bir yana, koşullu, yani belli vaatlere göre bile Öcalan'ın PKK'ye silah bırakma çağrısı yapacağını sanmıyoruz –bir başka iddia. Sanmıyoruz çünkü Suriye'den çıkarıldıktan sonra kendine Avrupa dahil hiçbir yerde yer-bulamayan Öcalan muhtemelen ısırdığı "ekşi elmanın" tadını hâlâ hatırlamaktadır. Silah bırakma kararı ancak Kürdler için belirli bir siyasal statü ortaya çıktığında mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Bu yüzden, mektupta "silah bırakma" değil, "silahların susturulması ve silahlı unsurların sınır dışına çekilmeleri" deniyor.

İkinci nedene geldiğimizde, mektubun paradoksal bir öneriyi sunduğunu görürüz: "Silahlı unsurlar sınır ötesine çekilsinler." Neresidir sınır ötesi? İran, Irak veya Suriye mi? Kimseye ait olmayan Kandil mi? Her nereye çekilirlerse çekilsinler, her halükârda, bu sınır ötesi, öte olmayan bir sınırdır ya da sınırın içindeki bir ötedir. Sınır ötesinde çekildikleri her yer yine Kürdistan'a veya Kürdistanlara açılmaktadır. Aslında silahlı birliklerin Kürdistan'ın bir

[6] Nicollò Machiavelli, *Hükümdar*, çev. H. Kemal Karabulut, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998, s. 107.

Bir bakıma mektup, Kürdistan'ın topolojisine benzer bir topolojik belirsizliği yansıtır. Tıpkı Kürdistan topografyasının belirsizliği gibi mektup da bir belirsizlik zemininin topolojisi içindedir. Bu belirsizlik zemininde ise yüzergezer bir özne sürekli siyasal yarıklar keşfetmektedir. Kürd siyasetinin bu denli dirençli çıkmasının nedeni de burada saklı olsa gerek. Buna Öcalan'ın belirsizlik stratejisini ve siyasetin belirsiz zemini eklediğimizde parçalar birbirini tamamlamış olur.

parçasından bir başka parçaya çekilmesi istenmektedir. Bir başka deyişle, dışarıya çıkmaları imkânsız olduğundan Kürdistan'ın içinde Kürdistanlar arasında gezineceklerdir. İçinde ve arasında olmak, Badiou'nun deyişiyle durumun içindeki gezginlik, öznenin adını koymaktan başka bir anlama gelmez. Bu Kürdistan topografyasının paradoksudur ve bütün paradokslar[7] gibi çift taraflı işlemektedir. İçinden çıkılmaz güçlükler yarattığı kadar pek çok imkân da sunmaktadır. Bir bakıma mektup, Kürdistan'ın topolojisine benzer bir topolojik belirsizliği yansıtır. Tıpkı Kürdistan topografyasının belirsizliği gibi, mektup da bir belirsizlik zemininin topolojisi içindedir. Bu belirsizlik zemininde, yüzergezer bir özne sürekli siyasal yarıklar keşfetmektedir. Kürd siyasetinin, bu denli dirençli çıkmasının nedeni de burada saklı olsa gerek. Buna Öcalan'ın *belirsizlik* stratejisini ve siyasetin belirsiz zemini eklediğimizde parçalar birbirini tamamlamış olur.

O zaman mektubu okumamızda yol göstericilik yapan terimlerden "belirsizliğin", tesadüf veya bizim keyfi bir seçimimiz olmadığı görülebilir. Sadece mektubun biçimsel bir özelliğinden kaynaklanmamakta hem siyasetin temelsizliğinden hem de Kürdistan'ın yer-olmayan yerinden dolayı bu belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar sonuçları ve aksiyomları bakımından siyaset evrenselliğe telif edilse de koşullarının bağlamı açısından daima yereldir. Yerel olması demek, evrensel olan aksiyomların ve çıkarılan sonuçların dolaysız olmadığını, uygulamada bambaşka türden sonuçların olduğunu ve yerelin (*lo-*

[7] Buna şu paradoksu da ekleyelim. 21 Mart 2013 tarihinde herkes Öcalan'ın söyleyecekleri için toplanmıştı. O gün ontolojinin paradokslarından biri açığa çıktı. Öcalan fiili olarak orada yoktu ama diğer taraftan sadece Öcalan'ın "orada-olduğunu" söylesek yanılmış olmayız. Hükümet ve PKK dahil herkes Öcalan'ın söyleyeceği şeyi bekledi ve dinledi. Öcalan, "orada-olmayarak" oradaydı.

cal) kendine özgü yeriyle (*topos*) belirlendiğini gösterir. Öcalan, Kürdistan'ın ve siyasetin belirsizliğini olumlayarak yine belirsizlik düğümüyle mektubu bağlar: Ortaya çıkan durumlar karşısında kafası karışık olmaya göre belirlenen bir "belirsizlik" değil, varmak istenen "hedef"e göre bile isteye belirlenen bir belirsizliktir. Bütün bu belirsizlik, amaçlanan hedefe göre değer kazanıp olumlanır. Belirsiz olan belirlenimsiz olan anlamına gelmez. Siyasetin zemini dediğimiz gibi belirlenimsiz değil, belirsizdir. Belirsiz, çok farklı kanallardan hücum eden koşulların henüz maya tutmamasından ileri gelir. Siyaset, tam da bu maya tutmamışlılığı bir biçime, bir belirliliğe dönüştürme düşüncesi ve eylemi peşindedir. Belirsiz olana yönelen siyasal bir hareket ise henüz maddi güçlerini oluşturmamışa bile, beyan ettiği siyasal aksiyomlar ve talimatlarla belirsizliği ortadan kaldırır. Siyasal maharet, aksiyomların belirliliği ve zeminin belirsizliği arasındaki ince stratejik iple düğümlenir: *Belirlenen belirsizlik*.

Artık "belirsizlik"ten sonraki ikinci terimimiz olan "özdeşlik" hususunu ele alabiliriz. Böylece hem Öcalan'ın mektubunun topolojisini hem de siyaset stratejisini az çok sunabilmiş olacağız. Özdeşlik meselesine giriş için Edgar Allan Poe'nun "Çalınan Mektup" öyküsüne bakacağız.

2.

Poe'nun "Çalınan Mektup" adlı öyküsünde çalınan ve sonra yerine dönen bir mektuptan söz edilir.[8] Kraliyet odasından, yani iktidar makamından çalınmıştır. Çalan da –Bakan– çaldıran da –kraliçe– bilinmektedir. Gizli saklı bir şey yoktur. Kralın haberi olmadan mektubun bulunup sahibine –kraliçeye– teslim edilmesi için görevlendirilen Paris polisi, bütün aramalarına rağmen mektubu bulamaz. En sonunda, Paris polisinin, daha doğrusu onu temsilen Komiser G'nin tavsiyesini ve yardımını istediği Dupin mektubu bulur ve Komiser G'ye iade eder. Böylece mektup yerine ulaşmış olur. Peki, nasıl oluyor da elindeki bütün imkânlara ve güce rağmen "resmi" polisin bulamadığı mektubu Dupin bulabiliyor? Dupin mektubu bulmasını sağlayan "özdeşleşme" mekanizmasından bahsediyor. Kendisini başkasının yerine koyup onun gibi düşünmek, ne yaptığını ve yapacağını tahmin etmek, böylece onu yerinden ederek

[8] Edgar Allan Poe, "Çalınan Mektup", çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, *Çalınan Poe* içinde, İstanbul: Birey Yayınları, 2005, s. 9-31.

elinden silahını almak. Resmi polis ise, elindeki güce ve kanıtlarına bütünüyle bağlı olup güvendiğinden, kendi sınırları dışına çıkma gereği duymaz. Mektubu çalan kişiyle bir özdeşlik kurmaktan ziyade iktidarın mantığını ve bakış açısını kullanır. Başka deyişle, iktidarın yasasının ajanı olarak polis, yerini terk etmez ve yerin yasasını uygular. Rakibinin tekilliği ve silahıyla değil, kendi silahıyla, yöntemiyle ilgilenir ve onları kullanır. Bu yüzden başarısız olur. Oysa Dupin bir yerle veya yasanın yeriyle bağlı olmadığından farklı halleri düşünür ve onlarla özdeşlik kurar. Bu sayede mektubu bulur. Bu yazıda Poe'nun bu kısa öyküsünün ayrıntılı bir çözümlemesini yapmamız hem mümkün hem de gerekli değil. Sadece bu yazıda konu edindiğimiz duruma tam da uygun bir işlemi –rakibi ve düşmanını yerinden etmek için onunla "özdeşlik" kurmayı– yazıdaki savımız için ödünç almak istiyoruz.

Öcalan'ın mektubunun yadırganmasına, şaşkınlığa ve eleştirilmesine neden olan şey, mektubun içeriğinin AKP siyasetiyle örtüşmesi veya ona çok yakın bir yerden söz almasıydı. Milliyetçi ve İslamcı sağın kullandığı "medeniyet" tabiri; Fars, Arap, Türk ve Kürd toplulukları arasındaki çatışmanın nedeninin harici bir araca/faile –Kapitalist Batının icadı ulus-devlete– havale edilmesi; İslam bayrağı altındaki kardeşlik vurgusu; üç Peygamberin adının telaffuz edilmesi; Çanakkale ve 1920 Meclisi'nin hatırlatılması ve nihayetinde Erdoğan'ın"artık silahlar sussun, fikirler ve siyaset konuşsun" sözünün alıntılanarak kullanılması, mektubun AKP siyasetiyle ittifak eden bir metin olarak okunup yorumlanmasına neden oldu.[9] Nitekim Erdoğan, mektubu "olumlu bulduğunu ve bizim mesajlarımızla örtüşüyor"[10] diye açıklamada bulundu. Nasıl örtüşmesin ki? Bütünüyle o malzemeden kurulmuştur zaten. Mektup, bu bakış açısının öznesi için kaleme alınmış ve hasmının kendisini orada görmesini istemiştir. Belki de *sadece kendisini* görmesi istenmiştir demek gerekir.

Öcalan'ın yazdığı mektubun, hükümet ve devlet yetkilileri tarafından didik didik edildiği, onaylamadıkları ya da "uygun" bulmadıkları yerleri yazarına bildirdikleri ve ondan bu kısımları çıkarmasını istedikleri muhakkaktır. Yoksa mektubun dışarıya çıkışı mümkün olmazdı. Dışarıya çıkan mektup, hasmı

[9] Ali Murat İrat "Öcalan'ın Mesajı: "Beton Millet Sakarya", *BirGün* Gazetesi, 23 Mart 2013.
[10] Erdoğan'ın açıklaması için bkz. http://www.internethaber.com/erdogandan-mektuba-ilk-aciklama-514856h.htm (Erişim tarihi: 01.05.2013).

ve muhatabı tarafından onaylanan bir mektuptur. Bu *ilk özdeşleşme* ânıdır: Mektup hasmının konumuyla özdeşlik kurduğundan dolayı dışarıya çıkabilmiştir. Poe'nun "Çalınan Mektup" hikâyesinde de görülebileceği gibi ayrıntılı aramaya rağmen göz önünde bulunan veya arama alanında bulunan nesne yine de dikkatlerden kaçabilmektedir. Göz önündeki "her yer"in içinde daima devlet ve iktidar için kör bir nokta bulunur. Devlet tarafından görülecek şey mektubun içeriğindeydi, görülmeyecek olan ise mektupta veya dışında değil, bizzat *mektubun kendisi*ydi. Mektup, mektup olarak devlet için bir görme engeli yaratır ya da Althusser'in deyişiyle görme alanın içinde görünür olmayan bir nokta olarak ortaya çıkar. 21 Mart 2013 tarihinde herkes, devlet ve kamuoyunun "terörist" addettiği bir kişinin mektubunu bekledi. Esasında, mektubun içeriğinden önce mektubun kendisi, kendisini siyasal bir beyan olarak göstermiştir. Söz söyleyebilme ve süreci başlatma siyasal bir eylemin üç temel özelliğini aynı anda dışa vurur: Yalnızlık, sorumluluk alma ve egemen olma.

[Dışarıya çıkan mektup, hasmı ve muhatabı tarafından onaylanan bir mektuptur. Bu ilk özdeşleşme anıdır: Mektup hasmının konumuyla özdeşlik kurduğunda ancak dışarıya çıkabilmiştir. Ama Poe'nun "Çalınan Mektup" hikâyesinde de görülebileceği gibi, ayrıntılı aramaya rağmen göz önünde bulunan veya arama alanında bulunan nesne yine de dikkatlerden kaçabilmiştir. Çünkü göz önündeki "her yerin" içinde daima devlet ve iktidar için kör bir nokta bulunur. Devlet tarafından görülecek şey mektubun içeriğindeydi, görülmeyecek olan ise mektupta veya dışında değil, bizzat mektubun kendisiydi.

Mektubun içeriğinin tevil edilemeyecek derecede iktidarın, sağın ve Türk öznesinin bakış açısına yakın yazıldığı apaçıktır. Bu konuda bir tevile girişmek kendini aldatmaktan başka bir anlama gelmez. Siyasette kendini aldatmak ise, hakikatten ve olaydan vazgeçmesinin adımıdır. Peki, o zaman bu metni ve bu metni kabul ettiğine göre Kürd siyasetini, kendi varoluş zemininden vazgeçtiğini mi söyleyeceğiz? Şimdiye kadar yazdıklarımızdan da açık olduğu üzere tam aksi bir kanaati dillendireceğiz. Eğer Öcalan'dan "eşitlik, özgürlük ve adalet" beyanlarını kalın harflerle söyleyen, manifesto türünde yazılmış

ya da kendi siyasal konumunu/pozisyonunu beyan eden bir mektup bekleniyorduysa ilk yanılgının ve cehaletin, siyasal anlamda cehaletin, bu bakışın kendisinde olduğunu söylemek zorundayız. Bu yapılabilirdi ama o zaman içerideyken dışarıya çıkmaktan da vazgeçmek ve hiç başlamamak gerekecekti. Öte yandan, yukarıda da dediğimiz üzere, bu manifesto zaten PKK'nin çıkışı ve Kürd sorununu taşıdığı yer itibariyle bir "başlangıç" olarak beyan edilmiş olup bundan sonraki siyasal usul, bu sesin yarıda kalıp kesilmemesi için gövdeye her seferinde yeni organlar eklemek çabasından oluşur. Metni bu minvalde eleştirenlere eleştirimiz, Öcalan'ın siyaset tarzını bilmeyen ve düşünme tembelliğinden dolayı kolay olana sarılmalarında görüyor olmamızdır.[11] Eğer *sırf* içeriğin kendisinden ve onun harfi harfine alınmasından hareketle yola çıkarsak hiçbir yere varamayız ya da sıklıkla yapıldığı gibi çok kolayca varırız. Oysa güç ve karmaşık bir meselede kolayca yol almak ancak yüzeysel bir bakış açısının eseri olabilir. O yüzden gitmek istediği yere çok kolay vardığını düşündüğümüz bu düşünme-olmayan düşünme kipini yazıda bile isteye devre dışında bırakıyoruz.

Nedir bu siyasal tarz? Yine bir öğe ve bu öğenin ikili cephesi aynı anda işbaşındadır. Althusser, Machiavelli üzerine yazdığı benzersiz kitabında, Machiavelli'nin siyasal düşünce tarihindeki "tuhaf ve tekil" konumunu, savaşlarda yeni kullanılmaya başlanan toplarla ilgili onun sözlerini alıntılayarak ortaya koyar: "Bunlar ateş ettikleri yönün tam tersi yönde ilerlerler."[12] Aynı saptamayı Öcalan ve bunun bir örneği olarak yazdığı "mektup" için de kullanabiliriz. Ateş ettiği yerin tam tersine ilerlemektedir. Kuramsal veya pratik olarak siyasetle az çok ilgilenen birinin bunu bilmemesi bir eksikliktir. Bir siyasetçinin, bütün atışlarını aynı yere yapması yenilgiye davet çıkarmaktan başka bir anlama gelmez. Ne savaş ne de barış cephesinin oluşturduğu siyasal belirsizlik alanında tek yönlü bir atışla başarılı olmanız mümkün değildir. Tabii eğer kural "sol yakışıklıdır abiler" değilse! Peki ama ateş edilenin tersi yönünde nasıl ilerlenmektedir? Şimdi bu sorunun yanıtına geçebiliriz.

[11] Bu türden siyasal düşünce tembelliğinin ve sakil değerlendirmelerinin bir örneği olarak *Birgün* Gazetesi'nden Melih Pekdemir'in son aylardaki yazılarına bakınız. Bilhassa "Aydın Havası"yla biten yazı sadece sakilliğin değil, aynı zamanda siyasal ciddiyetsizliğin de bir örneğidir.

[12] Louis Althusser, *İki Filozof: Machiavelli ve Feuerbach*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, 2010, s. 15.

Aslında sorunun yanıtının adını vermiş ve tuhaflığın fazla açık olduğunu yukarıda belirtmiştik. Poe'nun "Çalınan Mektup"unun da temel işlemlerinden biri olan "özdeşleşme" mekanizmasıdır burada söz konusu olan. Öcalan, Kürdistan'ın dört parçaya ve dört ülkeye bölündüğünü, çıkışı olmayan bir yerde, yer-olmayan bir yerde siyaset yaptığının bilincindedir elbette. Kürd siyaseti, en başından beri bütünüyle konjonktüre duyarlı bir örgüt ve kitle hareketi olmuştur. Konjonktüre göre yer değiştirmenin ve konjonktürü kendi yerine göre değiştirmenin ikili hareket tarzıdır bu. Bu paradoksal yer-olmayan yeri hesaba katmadan Kürd siyasetinin bırakın kazanması, kendisini siyasal bir güç olarak muhafaza etmesi bile mümkün değildir. İşte bu *topos* içinde Öcalan, her seferinde muhatabı olmuş öznelere göre bir "özdeşleşme" işlemini uygulamıştır. PKK'nin başlangıcında MİT'e, Suriye'deyken Esat rejimine, İtalya'da Avrupa siyasetine, İmralı'nın ilk yıllarında Kemalistlere, sonra AB projesine ve son zamanlarda AKP siyasetine ve onların koşullarına uygulanan bir özdeşleşme stratejisi. Üstelik hepsinde de kendisine ait bir yeri olmadan, muhataplarının belirlediği ve sınırlandırdığı bir yerde yapabilmiştir bunu. Daha doğrusu, zaten kendine ait bir yeri olmadığı, yerler arasında bir yer sahip olmadığı için "*belirsizlik* ve özdeşleşme" işlemlerini uygulamaktadır. Şimdi İmralı Adası'nda kapatıldığı hücrede yaptığı gibi. Hafıza-i beşer nisyanla malul değilse, Öcalan'ın ilk yakalandığında ve sonrasında hem kimi Kürd siyasal çevrelerde

hem de kimi sosyalist çevrelerde Kemalist olmakla suçlandığını hatırlayacaktır. İmralı'daki mahkemede Öcalan, Şeyh Said isyanını erken bulduğunu, yeni Türk Cumhuriyeti'nin ve Mustafa Kemal'in tedirginliğe kapılmasını anladığını söylemişti. Şimdi de İslam referanslarıyla, Kemalist Meclis yerine 1920'deki Meclisi, "yüzleşme" kavramını değil, "helalleşmeyi" anmaktadır. Hasmınızı kendi durduğunuz yerin söz veya fiziksel silahlarıyla karşılarsanız, özdeşleşme imkânınız gerçekleşmez. Bu yüzden onu kendi silahlarından oluşan bir aynayla karşılamalısınız. Kaçınılmaz olarak bir kez daha Machiavelli'yi ve onun siyaset için bir önerisini anımsatacağız. Nasıl olursanız olun fark etmez ama sadece olduğunuz hali savunmak, kazanmak ve başarı için yetmez, daima bir "görünme gibi" stratejiniz olmalı diyordu.[13] Siyasette taraflar, sanıların ve öyle sanmaların tuzaklarından kolayca sıyrılamazlar. Öyleyse bırakınız öyle sansınlar.

Öcalan o zaman Kemalist, şimdi AKP'li mi oldu veya esen hâkim rüzgâra göre rotasını mı belirlemektedir?[14] Yanıtımız hem evet hem hayır olacaktır. Daha doğrusu, kendi projesi için "evet"ini "hayır" olarak öne süren bir evettir bu. Önce hasmın bakış açısı olumlanır, olumlanan bakış açısından hasmın bütün silahlarının, uygulayacağı işlemlerin ve gücünün sınırının ortaya çıkarılması sağlanır. Ardından bu olumlama içinde ortaya çıkan öğelere göre kendi projesini geliştirerek ilk özdeşleşme ve belirsizlik olumsuzlanarak kendi konumunun olumlamasına geçer. Özdeşleşme işleminde, hasmının maskesini takarak aynı yerde iki kişi oyununu veya kendi yerinde olmayan oyununu oynayarak hasmını yerinden etmeyi amaçlar. Burada değişen ve değişmeyen, yerinde olan ve olmayan oyununun iyi bilinmesi gerekiyor. Siyasal farkın kendisi, kitlelerle buluşan bir üretime dayandığından bir mevcudiyet olup daima bir yeri işgal etmektedir. Oysa onun dolaşımını sağlayan simgesel referanslar değiştirilebilir ve maskelerle dolaşıma çıkarılması sağlanabilir. Bu dolaşma ve özdeşleşme ancak birincisi üretilebilmişse mümkündür. Yoksa kendi başına

[13] Machiavelli, *Hükümdar*, s. 178-180.

[14] Bu özdeşleşme işlemine bir de Fethullah Gülen'e hitaben *"onu en iyi anlayan benim"* cümlesini de ekleyin, bkz, http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=radikaldetayv3&articleid=1126365&categoryid=77 (Erişim tarihi: 01.05.2013). Sırf bu cümle bile, özdeşleşme mekanizmasını kör kör parmağım gözüne durumunu ortaya koyar. Öcalan'ın Gülen'de anladığı nedir? Şimdiye kadar hangi siyasal ortaklıkta buluşabilirler veya buluştular? Bundan öte kanıt artık aptala anlatılır.

bir başarı sağlaması mümkün değildir.

İşte bu gerçeklikle birlikte özdeşlik işlemini düşündüğümüzde, ontolojik fark kendisini usul usul hissettirmeye ve duyurmaya başlar. Öcalan'ın mektubunun okunmasından altı gün önce Dışişleri Bakanı Ahmet Davutoğlu, Diyarbakır'da Dicle Üniversitesi'nde "Büyük Restorasyon: Kadim'den Küreselleşmeye Yeni Siyaset Anlayışımız" adlı bir konuşma yapar. Öcalan'ın mektubunun bu konuşmadaki söz dağarıyla örtüştüğünü tespit etmek de şaşırtıcı olmayacaktır. Fakat metinlerin ontolojik konumlanmalarına baktığımızda farklılık dikkatimizi çeker. Davutoğlu'nun metni "Kadim'den Küreselleşmeye" aynı dolu bedeni ve özneyi öne sürer. Medeniyet kimliğiyle sahneye çıkan bir devlet ve onun uzuvları: Osmanlı İmparatorluğu. Bir zamanlar işgal ettiği yere şimdi aynı topluluk bedeni olarak geri dönecektir. "Siyasal" bir ortaklıktan değil, yekvücut bir "topluluk" bedeniden söz eder Davutoğlu. Verdiği örnekler hep bu yöndedir.[15] Bir başlangıç değil, bir restorasyon önerilmektedir, yeni bir şey yok çünkü medeniyetin ve devletin dolu varlığı, bir yeninin ortaya çıkmasını sağlayan boşluğu kabul etmek bir yana engellemeye ve bastırmaya çalışır. Oysa Öcalan'ın AKP hükümetinin söz dağarını kullandığı mektubunda bile "restorasyon yerine başlangıç, devlet yerine halklar, TEK yerine BİZ ve dolu beden yerine henüz oluşturulmamış ve adı konmamış bir bedenin boşluğu" vardır.

Bir adım daha atalım. İçerideyken dışarı çıkmanın yolunun nasıl bulunabileceğine ve uygulanabileceğine dair bir siyasi kâşif sayabiliriz Öcalan'ı. Belki de, "avucunun içine almak isterlerken avuca alan" biri demek lazım onun için. Başkasının açtığı alandan (yine sırasıyla MİT, Esat, Genel Kurmay, Özal, AKP veya akla gelebilecek başka adlarla) başlasa bile sonradan dizginleri hep eline almayı başaran bir siyasal *virtù*'ya sahip olduğu kesindir. Bütünüyle dış koşullara bağlı olmanın, "onların silahlarıyla hareket etmenin vücuda bol veya dar geldiğini"[16] bildiğinden, özdeşleşme işleminin tamamlanmasından sonra hemen kendi pozisyonunu kurma yoluna gider. Bundan önce "hasmın ve düş-

[15] Ahmet Davutoğlu, "Büyük Restorasyon: Kadim'den Küreselleşmeye Yeni Siyaset Anlayışımız", 15 Mart 2013, http://www.mfa.gov.tr/disisleri-bakani-ahmet-davutoglu_nun-diyarbakir-dicle-universitesinde-verdigi-_buyuk-restorasyon_-kadim_den-kuresellesmeye-yeni.tr.mfa (Erişim tarihi: 01.05.2013).

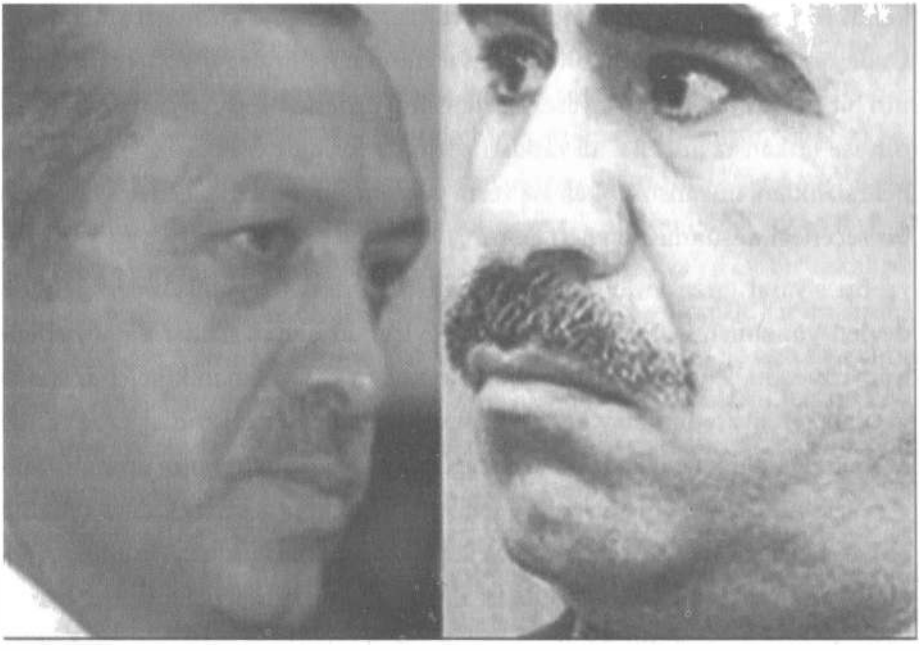
[16] Machiavelli, *Hükümdar*, s. 169.

manın topraklarına girmede" tereddüt etmemek gerekir. Çünkü her durumda bir boşluğun olduğunu veya bulunabileceğini ya da dolu yerin yerinden edilip bir boşluk açılabileceğini varsaymaktadır. Boşluğun açıklığına yerleştiğinde ise verili başlangıcı silip kendi başlangıç projesine biçim vermeye başlar. Nihayetinde başlangıç bu boşlukta adı konan ve devamında ortadan kaybolan şey değil midir?

3.

Siyasetin ahlak ve dinden ayrılığını, en açık olarak Machiavelli'nin siyasetçinin sadece insan veya sadece hayvan olmayacağını, her ikisi de olmak zorunda olduğunu söylediğinde görürüz. Bir siyasetçi der tıpkı yarı insan yarı hayvan *Kentauros* gibi melez bir bedene sahip olmalıdır. Böylece hem aslan hem tilki olmalıdır. Yalnızca aslan olursa tuzakları fark edemez, sadece tilki olursa kurtlara karşı koyamaz. "Yalnızca aslan olanlar çok beceriksizdirler."[17] Siyaset asıl olarak "kurnazlık ve tuzakları" bilme sanatıdır. Siyasal kişi, gücü yöneten bir *Kentauros*'tur. İkili bir varlık olmalı ve bu ikiliğin her yönünü kullanmayı bilmelidir. Güç ve kurnazlığı kullanmalıdır. Gücün kendisi savaş ve yasal düzenlemelerden oluşan güç alanıdır. Kurnazlık ise, bu iki güce dayanarak bir sapma alanının yaratılmasıdır. Burada bir mesafe yaratılıp bir strateji inşa edilir. Şimdiki durumda her iki tarafın da (Öcalan ve AKP hükümetinin) bir mesafe yaratıp bir kurnazlık alanını kurduğunu söylersek yanılmış olmayız. Yani karşılıklı olarak kurulan tuzaklardan söz ediyoruz. Yürütülen görüşmelerin "barış ve demokrasi"yle ilgili olduğuna bırakalım AKP muhipleri ve liberal budalalar inansın. AKP'nin hedefi de en az Öcalan'ın siyasal tarzı kadar açık ve ortadadır: İktidarı bütünüyle alma yolunda önündeki son engel ve siyasal güç olarak gördüğü Kürd siyasal hareketini bölmek ya da en azından onu ve taleplerini olabildiğince asgari sınırlar içine çekebilmek. AKP ve bilhassa bu projenin aktif katılımcılarından Erdoğan'ın danışmanı ve Kürd siyasal hareketinin gücüne saplantı derecesinde ilgi gösteren Yalçın Akdoğan'ın yazılarında bu niyet ayan beyan ortadadır. Her yazısında, Öcalan, BDP ve Kandil arasındaki fark ve ihtilaflara büyük harflerle işaret etmesi bu yüzden. Peki, bu niyete ve tehlikeye rağmen bu süreci olumlamak çelişkili değil mi? Hayır, bu

[17] Machaivelli, *Hükümdar*, s. 193.



risk üstlenmelidir; çünkü olumlanan başlı başına süreç değil, bu sürecin Kürd siyasal hareketinin sahip olduğu kapasiteyle dönüştürülebilmesine yönelik sunduğu elverişli ortamdır. Süreç ve bu sürecin sonucu, henüz iki taraf için de "belirsizlik" kipiyle belirlenir. Belirsizlik söz konusu olduğu için de kesin bir güvenceden söz edilemez. Ama bildiğimiz, Öcalan'ın başkalarının belirlediği koşullar içinde siyaset yapmaktan geri durmadığı gibi, oraya projenin sahiplerinden önce gitmekte tereddüt etmediğidir. Şimdiden oradadır.

Kürd meselesi, nihai bir çarpışmanın gerçekleşebileceği veya muhataplarının dolaysız olarak yüz yüze gelebileceği bir siyasal sorun değildir. Çetrefilliği de buradan kaynaklanır. Bu yüzden mümkün olduğunca dolayım kurulmak zorundadır. Ama bu dolayım içinde yitmeyen tek bir şey vardır: Siyasal olarak amaçlanan ve varılmak istenen hedef. *Sırf* devlet terimi altında siyaseti düşünmeyen bir siyasetçi, kendisini kendi formülleriyle özdeşleştirme hatasına düşmez, kendisi ve siyasal formülasyonları arasında daima bitişmeyen, bitişmemesine özen gösterdiği bir aralık bırakır. Bu Öcalan'ın paradoksal siyaset tarzıdır. Uzun zaman önce bir devlet kurmanın imkânsızlığını gördükten sonra imkânsız imkân üzerinden devletsiz bir siyaset tasarısına uygun bir düzenlemenin nasıl olabileceğini düşünmeye başlamış ve özdeşleşme mekanizmasıyla

kendi formülasyonları arasında asimptotik bir dengeyi kurmaya çalışmıştır. Özdeşleşme mekanizması, onun siyasal düşüncesinin değil, siyaset stratejisinin bir parçasıdır. Bunu "siyaset stratejisinin özdeşleşmeye, siyasal düşüncesinin ise imkânsız imkâna" dayandığı şeklinde formüle edebiliriz. Özdeşleşme belirsizlikten, imkânsız imkân ise verili yapının izin verdiği seçenekler dışında bir seçeneği düşünmekten ileri gelir.

Bu siyasal tarz, devlet adamlığından veya devlet içgüdüsünden gelmez, devleti yönetmemiş bir kişi de böyle bir içgüdü olmaz. Yukarıda söylediğimiz üzere, bu, Kürdistan'ın özgül durumundan ve Öcalan'ın kitleler arasında yayılan bir siyasetin kolay kolay yenilmeyeceğine dair erkenden ezber ettiği Maocu dersten kaynaklanır. Kürdistan'ın bir devlete sahip olmamasını, Machiavelli'nin İtalya için söylediği "sefalet" halini, ters çevirerek devlete sahip olmamayı değil, devlete sahip olmayı sefalet olarak nitelendirir. Bu ahlaki, ideolojik ve anarşist bir bakış açısından ziyade konjonktürel, daha somut olarak Kürdistan'ın konjonktürel durumundan çekip çıkarılmış bir bakıştır. "Konfederalizm, demokratik özerklik, yerel yönetimler, Ortadoğu Birliği ve adı daha söylenmemiş başka adlar", bu siyasetin geçici ve kimi zaman ad olarak uygun olmayan uğraklarıdır. Devlet hedefinin askıda tutulduğu bir durum içinde bu adlar, siyasal güçleri diri tutmanın zor ama geçilmesi gereken yolları olurlar. Doğrudan değil, dolaşarak hedefe varmadır. Yer-olmayan yer olarak Kürdistan'da, dolaysızlık hattı üzerinde kurulan bir siyasetin başarılı olması ve uygulanması mümkün değildir. Burada, olsa olsa bir dolanma/dolaşma güzergâhı keşfeden bir siyasal tarz başarılı olabilir ve uygulanabilir; tıpkı *bir mektup* gibi.

Siyasetin inşası için bir dolanma/dolaşma uzamının ve bu uzamda öğelerin ortaklığının kurulması gerektir. Yazılı bir tür olarak mektubun önemi burada ortaya çıkar. "Mektup" türüne olduğundan fazla bir anlam yüklemeyelim ama yine de metinler arasında siyasete en uygun türlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Bir mektup, en azından, bir adres, bir alıcı, bir mesaj ve bir dolaşma güzergâhını ortaya çıkarır. Dahası, hakikati olanaklı kılan kurmaca değildir; fakat her hakikat bir kurmaca içinde gösterir kendisini. Mektup da hakikati olanaklı kılan bir kurmaca uzamını inşa eder. Kurmaca, simgesel olanı daha açık ve berrak gösterebilme imkânına sahiptir. Mektubun yaptığı işlem de tam

olarak budur. Ankara, Diyarbakır, Kandil ve Avrupa'ya gönderilmiş ve onlardan yanıtlar almıştır. Diyarbakır'da siyasal bir gövde olarak "halkı", Kandil'de "silahlı birlikleri", Avrupa'da "sürgün ve ayrı olmayı", Ankara'da ise "yasaların" yerinde duran BDP'yi aynı anda bir işlemde işaretlemiştir.[18] Mesaj yerine ulaşabilir de ulaşmayabilir de ya da çoktan ulaşmıştır. Ama Kürd siyasi hareketinin bütün özneleri aynı anda sahneye çıkmış, bu ikinci sekansta hep birlikte görünmüşlerdir. Bu öznelerin her birinin gücü ve rızası bir sekansın içine alınmıştır. Böylece Öcalan hem gücünün hem de güçsüzlüğünün sınırına işaret eder. Yalnızlık, sorumluluk ve egemen olma, başlangıç ve temel atma için, "çokluk"tan daha avantajlı ve elzem olabilir. Daima nicelikten niteliğe gidilmez, bazen de nitelikten niceliğe gidilir. Yeni ve zor süreçler, genellikle demokratik bir çoğulluktan ziyade "yalnızlık ve sorumluluğun" üstlendiği bir egemen olma tavrıyla başlar. Fakat başlangıç ve temel atmayla ortaya konan güç, sonrasında parçalar arasında dağıtılmalı ve bölüştürülmelidir; yoksa aynı kurucu güç kendi yıkımını da kısa bir süre içinde hazırlamış olur. İşte yanılsamanın işlemediği siyasal "gerçek" noktası burasıdır. Öcalan'ın gücü, dolaşım halindeki bu öznelerin maddi üretiminden kaynaklanır. Öcalan ise, kazandığı simgesel vasfı sayesinde Kürd siyasal hareketinin boşluk veya kenar noktalarını birbirine teyelleyendir; mektubun adresleri ise siyasal hareketin imgesel, maddi ve öznel parçalarını bize gösterirler.

4.

Mektupla kamuoyuna duyurulan sürece dair yorumumuzu, Kürd meselesinin hikâyesinin başladığı zamana ve şimdiki âna ilişkin iki hususu belirterek bitirelim. İlkin AKP'nin nasıl bir konum alacağına, daha sonra bu "çalınan mektup" hikâyesinin nasıl başladığına bakalım.

Sorulması gereken sorulardan biri de şudur: Peki, hükümet bu mektupla ne yapacak, onu nasıl kullanacak? Şimdilik, seçeneklerden erteleme ve Kürd siyasi hareketini bu erteleme sürecinde zayıflatma, bölme, bu da olmazsa asga-

[18] Mektubun başta belirtilen belirsizlikleri ve burada mektubun gönderileceği adreslerin ve öznelerin belirlenmişliği arasında bir tutarsızlık yoktur. Gönderilen mektubun iki ayrı sekansıdır bunlar: Dışarı çıkma ve dışarı çıktıktan sonra kendi projesini inşa etme sekansları. Bu yüzden *belirlenmiş belirsizlik* adını kullandık. Belirsizlik zemininde belirlenmişliği çıkarma, belirsizliği onaylama ve belirsizliğe yerleşmeden sonra belirleme sekansı gelir.

ri şartlara razı etme yoluna gitmesi en muhtemel seçenektir. Elbette daha önce kullanılan eski biçimlerde değil, AKP'nin kendi tarzında. AKP hükümeti, iktidarı zapt etme sürecinden, diskalifiye ettiği rakipleriyle mücadeleden bir hayli deneyim kazanarak çıkmıştır. Heybesine pek çok tuzak ve hile katmıştır. Bu konuda kendisine güvenmekte ve elinde iktidarın sağladığı pek çok araç olduğunu bilmektedir. Dahası iktidarın mülküne dair sınırsız bir iştahı ve hırsı bulunmaktadır. Bu yüzden AKP hükümeti de hesaplı ve planlı bir riski üstlenmiştir. Üstlendiği risk kadar karşı tarafa –Kürd siyasetine– yıktığı risk ve tehlikeler de bulunacaktır. Başka türlü düşünmek, mazereti olmayan siyasi safdillik olur. Başlatılan bu adımın olumlanmasını, ortadaki risklerin ve niyetlerin varlığının saptanmasını aynı anda görmek gerekir. Buna ek olarak, tarafların tuttukları konumlar da birbirine telif edilemeyecek bir asimetriyle maluldür. Bir yandan her sözü emir ve buyurma yerine geçen mutlak iktidarın temsilcisi AKP; diğer taraftan bir hücre de mahpus olmasına rağmen simgesel konumu gitgide büyüyen Öcalan'ın gücü ve artı bütün gücü ve kabiliyetine rağmen çıkışın kendisine kapatıldığı bir siyasi coğrafyada çıkışı aramak ve bulmak zorunda olan PKK'nin ve ayrıca BDP'nin siyasal konumları. AKP, elinin altındaki iktidardan dolayı siyaset üretmek zorunda değildir, buyurması onun için

iktidarının göstergesidir. Kürd hareketi ise, gücü dağıtmak ve ele geçirmek için durgun veya sabitlenmiş yapıyı harekete geçirmek zorundadır. Bunları bilerek sahneyi kurmak gerekir. Sahnede oynamak değil, sahneyi kurmak. Bir siyasal hareket verili bir sahnede oynama becerisiyle gücünü ve etkisini muhafaza edemez, aynı zamanda siyasal sahne kurma becerisini de göstermesi gerekir. Siyasal bir iddiası olan öznel bir figür, sadece siyasetin uygun kuramsal ve pratik konturlarını düzenlemekle yetinmeyip bu konturların topolojik inşasını da gerçekleştirmek durumundadır. Bunu da kendi belirlediği şartlarda değil, daima devraldığı şartların içinden çıkarak yapmak zorunda kalır.

Buna göre, ne bu sürecin yadsınması ne de Ortadoğu'da emperyal veya büyük bir güç olarak Türk-Kürd ittifakı seçenekleri bu yazının bakış açısının ufkuna dahildir. Birinci seçenek ya verili bir durumun kapanına kısılır ya da geliştirilen süreçler konusunda tepkici bir siyasetin geliştirilmesine neden olur. Kimi mahfillerde sözü edilen Türk-Kürd ittifakı ise, "adalet ve eşitliğe" dayanan siyasal bir ortaklık fikrinden ziyade bir iktidar ve hükmetme projesi olduğundan daha en baştan reddedilmelidir. AKP'nin ne yapacağı bellidir, şimdiye kadar nasıl bir siyaset yürütüyorsa yine aynısını yapacaktır. Kendine muhalif olanları yenmek için kimi zaman alanı açacak kimi zaman açtığı alanı polis, yargı ve maliye marifetinin baskısıyla hızla kapatacaktır. Sadece Öcalan'la görüşmenin "şerefsizlik" addedildiği bir konuşmadan hızla Öcalan'la görüşmeye nasıl çark edildiği hatırlansın. Dolayısıyla AKP'nin hamleleri bellidir. Her yola başvurabilir, kabul ettiği şeyi ret edebilir, ret ettiği şeyi ise çarçabuk kabul edebilir. Bu, hiç kimseyi şaşırtmaz ya da şaşırtmamalı. AKP de eski "çalınmış mektubu", Kürdlere postalamak istemektedir. Bu nedenle, sürecin asıl öznesi, talepleri ve kitleleri uygun bir siyasal hat içinde eklemleyen Kürd siyaseti olacaktır. Bu siyaset de imkânsızın sınırlarında bir imkânın yaratılması olarak icra edilmeli. "Belirsizlik ve özdeşleşme" işlemleri, bu siyasetin gövde kazanması için uygulanırlar ve koşulsuz olmayan değerlerini burada kazanabilirler. Yoksa değerleri kendinden menkul etmenler değiller. Özdeşlik ve belirsizlik, "adalet ve eşitliğin" eşlik ettiği ya da beyan edildiği bir düzenlemede değerleri onaylanabilir.[19] Bu nedenle, son otuz yıllık serencam, Anadolu'ya veya Or-

[19] "Özdeşlik ve belirsizlik", kendisi olmadan bir hareketin gövde kazanmasının mümkün olmadığı siyaset stratejisiyle ilgilidir. Platon'dan ama daha açık olarak Machiavelli'den beri strateji,

tadoğu'ya açılan kapılar meselesi değil, daha önce görünmeyen bir imkânın, imkânsız imkânın görünmesi meselesidir. Kurulan yapılar, hareket, özne ve bu öznenin sadakatli ısrarı ancak bu imkânsız imkân hattını takip etmekle yürüyüşünü sürdürebilir. Kürd siyasetinin özne ve özneleri, farkında olsun veya olmasın, bu siyasetin adı "paradoksal siyaset"tir. Gücü de buradan gelmektedir. Öyleyse, paradoksal siyaset bu son süreçte de uygulanmak durumundadır. Tehlike ve risklerine rağmen, Kürd siyasetinin mevzi ve alan kaybetmesi bu sürece katılmasıyla oluşmaz. Machiavelli'nin dediği gibi, siyaset elverişsiz olanı elverişli olana çevirme sanatıdır. Yeter ki, siyasal farkın ve paradoksal tutumların üretilmesindeki hamleler ve adımlardan geri durulmasın.

Kürd hareketinin farklı siyasal aktörleri, siyasal nesneyi ortaya çıkardıkları ve paradoksal bir tarzda bu nesneyi sahneye sürdükleri müddetçe başarılı olabilirler. Burada tek bir işlevle yetinmek, sınırlandırılmayı ve dışarıdan belirlenmeyi kabul etmek anlamına gelir. Oysa siyasetin kendiliğinden verili olmayan nesnesini, savunma, saldırma ve birleştirme kadar hukuksal, ekonomik ve ideolojik cepheler ve bu cephelerin öğeleri üzerinde de durmadan üretmek ve öne sürmek gerekir. Dahası, yer değiştirmeyi öne süren her beyanda ve uygulamada bir alan değişikliğine özgü hareketlenmelerin olması sağlanmalıdır. Bu yer değişikliği önerisi, büyük oranda Kürd siyasal güçlerinden BDP'nin rol üstlenebileceği bir alana doğru kaymaktadır. Burada boş bir yer açılmıştır ve bu boşluğun bir biçime kavuşturulması için boşluğa uygun siyasal bir tarz gerekmektedir.

İkinci olarak, geçmişteki "çalınan mektup" hikâyesinin nasıl başladığından söz edeceğimizi söylemiştik. Elbette bu yazı adını Poe'nun "Çalınan Mektup" öyküsünden alır; bu edebi ve kurmaca olarak "çalınan mektup"tur, ikisini de kullandık. Ama bir ikinci "çalınan mektup" daha var ve asıl olan bu mektup-

---

siyasal düşüncenin dışsal veya ek bir kategorisi olmak bir yana merkezi kavramlarından biridir. "Eşitlik ve adalet" ise, bir siyasal düşünceyi *hakikat*le ilişkiye sokan felsefi kavramlardır. Mektupla başlayan süreç, iki hareketin aynı anda ve eşit derece maharetli bir eklemlenmesini gerektiriyor. Misal, sürecin başlamasıyla, BDP'nin Roboski katliamını artık yüksek perdeden değil de alçak perdeden dillendirilmesi kabul edilemez. Bu katliam, strateji, kanaat veya sürecin selametiyle ilgili değil, olmuş bir olguya yönelik kendisini koşulsuz olarak buyuran "adalet"le ilgilidir. Siyasal strateji ve hakikat beyanını eklemlemek gerektiği kadar ayırmayı da bilmek gerekir. Roboski katliamını muhataplarından sormak ve onları ifşa etme görevi, Kürd siyasi aktörlerinden özellikle BDP'nin sorumluluğundadır, olmalıdır.

tur: Bu ânı Kürd meselesinin başlangıç ânı olarak saptayabiliriz. Belirli bir zamanda çalınan, tarihi olarak "çalınan mektup"tur. Nasıl olmuştur bu? Mustafa Kemal, Milli Mücadele'ye başladığında, desteklerini almak için Kürd ileri gelenlerine mektuplar yazar; bu mektuplarda aynı siyasal, dinsel ve toplumsal kaderi paylaştıklarını, o yüzden birlikte hareket etmeleri gerektiğini söyler. "Türk ve Kürd milletlerini" yan yana yazar."Kürt kardeşlerimin hürriyeti, refah ve ilerlemesinin vasıtalarını sağlamak için sahip olmaları gereken her türlü hukuk ve imtiyazların verilmesine tamamen taraftarım."[20] Savaş biter ve sonrası herkesin malumu olan hikâye ve tarihsel süreç başlar: Kürd meselesi. Demek ki, "çalınan mektup" hikâyesi, "belirsizlik ve özdeşleşme" rejimi, ilk olarak Mustafa Kemal tarafından uygulanmıştır. Osmanlı'nın yenilgisinin ertesindeki "belirsizlik"te, Mustafa Kemal destek ve yardımlarını almak için Padişah taraftarlarından Sovyet Devleti'ne, İslam birliğinden Kürdlere kadar herkesle bir özdeşleşme oyununa girer. Bütün taraflara hatta savaştığı taraflara bile kendilerini içinde bulacakları kanaatleri, daha doğrusu onların savunduğu kanaatleri kendisinin de taşıdığı kanaatlermiş gibi savunur. Böylece bir özdeşlik yanılsamasını yaratır onlar için. Siyasal ve toplumsal belirsizlik ortadan kaldırıldığında ve kendisi bu belirsizliğe bir biçim vermeyi başardığında da özdeşleşme oyununa hemen son verir.

İşte Öcalan'ın mektubu aynı zamanda bu "çalınan mektup"un hikâyesini, güzergâhını ve jestini yineleyerek yerine dönmesi gereken mektubun iadesinin hikâyesi/tarihidir. Bugün mektubun iadesinin siyasal anlamı, artık mektubun bir sahip olma ve aldatma döngüsünden çıkarılması demektir. Daha doğrusu, döngüyü iptal edip hikâyenin başlangıcının yeniden yazılması gerekmektedir. Elbette uzun ve dolambaçlı bir güzergâhı kat eden mektubun ayrıldığı ve döndüğü yer, eski yeri değildir. Yerin kendisi değişmiştir. Mektubun söyleyemediği ve söylemeyeceği şey budur: Henüz yerin adı konmamıştır. Siyasal mücadelenin gündemi ve önündeki görev budur: Yerin nasıl ve adının ne olacağı? Hikâyenin başladığı andaki adın artık yeterli olmadığı ve kabul edilmediği açıktır. Belirsizlik anlarından biri ve belki de asıl olanı

[20] Mustafa Armağan, "Bir Zamanlar Diyarbekir Halkı Mustafa Kemal'i Kürt Kabul Ediyormuş", *Zaman* Gazetesi, 24 Mart 2013. Ayrıca "Milli Mücadele" döneminde Kürdlerin adlarının azar azar silinmesi için de Mustafa Armağan'ın gazetedeki ilgili yazılarına bakılabilir.

budur: Tarafların birbirinden çalacağı bir mektubun olmayacağı, "adalet ve eşitlik" aksiyomlarının beyan edildiği bir siyasal ortaklığın kurulması için bu belirsizlikten nasıl bir ad çıkarılabilir veya çıkarılmalıdır? Dediğimiz gibi, AKP hükümetinin başlattığı yeni sürecin buna yönelmesi ve bunu istemesi mümkün görünmüyor. Yine de bu sürecin belirsizliğinde, yepyeni bir merhale, yer değişikliği ve ad için "elverişli" noktaların hiç eksik olmadığını düşünüyoruz. Bir adı bulmak ve bu adla yeri düzenlemek ise siyasal düşüncenin ve eylemin önündeki temel görevlerdir.

Şefkat Tepe: Önemsizin Önemi

Özgür DENİZ*

Ulus Baker bir keresinde "Saatler gibi sözcükler de duyurmaktan çok buyurmaya yarar" demişti. Öyleyse görüntüler ne işe yarar? Bunun en kolay yanıtı sanırım "bir bakma biçimi icat eder" olacaktır. O bakışın büyük hafızadaki adı da "ideoloji" olsa gerek. Öyleyse Marx'ın Feuerbach'tan aldığı o meşhur ifadesine başvurabiliriz: "Bir köylü, kulübesinde bir saraydakinden farklı düşünür". Yani iki özne, iki konumsallık, iki bakma biçimi, iki olay, iki hakikat... Bu tümden-yarılma bugün memleketin en yakıcı sorunu karşısında izlenen tutumu da özetliyor sanki: Türk-Kürt, şehit-terörist, Kürt sorunu yoktur-vardır. Bunlar arttıkça artan, her biri kendi büklümleri içinde yeni ikiliklerin yolunu açan bir dizi ana gösteren. Bu gösterenlerin şekillenmesinde büyük paya sahip olanlardan biri de hiç şüphesiz ki medya. Tabii, en geniş anlamıyla medya, buradaki yarılmanın sadece dumanını gösterdiğini iddia etse de, kullanılan dil ve sunum teknikleri medyanın payının hiç de söylediği kadar az olmadığını gösteriyor.

Medyanın genel itibarıyla mevcut düşünceleri taşımak ve yansıtmanın yanı sıra düşünceyi (bakış biçimini) üretmek gibi bir rolü de vardır. Tabii, yüzyılımızda medyanın düşünceden ziyade kanaat ürettiğini de eklemek gerekiyor. Ne var ki, yukarıda da değindiğimiz üzere bu üretimi şekillendiren "ideoloji"ye bağlı olarak kimin perspektifinden konuşulduğu ciddi bir sorun olarak belirir. "Sahibinin Sesi" olan bir medyanın yeni bir bakış açısı üretmesi imkânsızdır. Naif bir biçimde kamunun tamamına açık bir yayının nesnellik taşıması gerektiğini iddia etmiyorum elbette.

* Trinity College, Siyaset Bilimi Bölümü, Doktora Öğrencisi.

Bir Ekran Fenomeni: *Şefkat Tepe*

Bu minvalde elimizdeki örnek, Samanyolu televizyon kanalında yayımlanan *Şefkat Tepe* adlı dizi.[1] Bu örneği seçmemizin temel nedenleri arasında, dizinin izlenme oranlarında sürekli üst sıralarda olması, ideolojik ve siyasi perspektifinin tamamen basitleştirmeye dayanması, ideolojik manipülasyonun en çirkin örneklerinden birisini sergilemesi ve bunları memleketin en yakıcı sorunlarından biri üzerine "bir bakma biçimini" üretirken yapması.

Şefkat Tepe, kanalın resmi sitesinde şöyle tanıtılıyor: "Serdar Komutan ve askerlerinin destansı hikâyesi yeni sezon bölümleriyle devam ediyor. Terörün çirkin yüzünün tüm şiddetiyle yaşandığı yıllarda, Güneydoğu halkı için huzurlu günler oldukça uzakta gibi görünmektedir. Fakat kirli oyunlarıyla insanları kullanan terör örgütünün hesaba katmadığı bir şey vardır: Sungurlar Timi. *Şefkat Tepe*, heyecan ve aksiyon dolu sahneleriyle gerçek bir ekran fenomeni."[2] Bu betimden anlayacağınız üzere *Şefkat Tepe* adını söyleme cesareti göstermese de "Kürt Sorunu" üzerine bir dizi.

Neden bahsettiğimizi bir de veriler aracılığıyla kısaca özetleyelim. Bu yazı kaleme alınırken dizinin reyting sıralamasındaki son üç haftadaki durumu şöyleydi: 30.03.2013 tarihinde Total'de *Survivor*'ın ardından ikinci sırada, reyting'i 6.04, share'i 16.40; 23.03.2013 tarihinde Total'de *Survivor*'ın ardından ikinci sırada, reyting'i 6.91, share'i 17.43; 16.03.2013 tarihinde Total'de *Ben Bilmem Eşim Bilir*'in ardından ikinci sırada, reyting'i 6.50, share'i 16.51.[3] Bu tablonun ilk dikkat çeken yanı Total'de sürekli ikinci sırayı alan dizinin asli rakiplerinin eğlence programları olması. Üstelik dizinin Cumartesi günü yayımlandığı bilgisi hatırlandığında durum daha da ilginçleşiyor. Kısacası *Şefkat Tepe* kendi klasmanında olmayan ve izlenmesi çok daha eğlendirici olan programlara karşı "yarışıyor". Yani tam da tanıtımında söylendiği gibi gerçek bir "ekran fenomeni"yle karşı karşıyayız.

Dizinin temel özelliği, aktörlerinin iki kampa bölünmüş olması. Bir yanda Sungurlar Timi'nin başındaki Serdar Komutan ve cesur askerleri, öte yanday-

[1] *Şefkat Tepe*, Senaryo: Samim Utku, Yönetmen: Abdülkadir Ceylan Ede (Diziyi şu anda Engin Koç yönetiyor). Dizi, Cumartesi günleri, saat 19:50'de STV'de yayınlanıyor.

[2] http://www.samanyolu.tv/dizi/sefkat-tepe (Erişim tarihi: 01.04.2013).

[3] Reyting bilgileri için bkz. http://www.medyatava.com/rating (Erişim tarihi: 01.04.2013).

sa bütün kötülüğüyle, karikatürize edilmiş "teröristler" (ve onları maşa olarak kullanan "dış mihraklar"). Tabii, hikâyenin başlangıcıyla ilgili bir noktaya da dikkati çekmek gerekiyor: "Üsteğmen Serdar okuldan birincilikle mezun olur. Artık hayatta tek başınadır. Yeni mezunlar kıtalarına kura çekimiyle atanırken Üsteğmen Serdar bunun dışında tutulur zira birinci olanlar istedikleri yere tayin hakkını elde etmektedirler. Üsteğmen Serdar elbette doğup büyüdüğü köye tayinini ister. Komutanlıkta Üsteğmen Serdar'ı bölgedeki bir komando timinin başına komutan olarak atar. Üsteğmen Serdar amacına ulaşmıştır. Artık kaybolan kardeşini bulabilecektir."[4] Kaybolan kardeş hikâyesi, sarmal bir biçimde genişleyip bütün yurt sathındaki bütün "kardeşlere" doğru uzanacaktır.

İlk bölümde dramatik bir açılış sahnesiyle karşı karşıya kalırız: Yıl 1997. Dağda "terörist" avına çıkmış bir timin iki üyesi kendi aralarında bebeği bir aylık olduğu için bir askerin izne gönderilmesi gerektiğini konuşurlar. Serdar Komutan, kısa süre önce bebeği olan Er Osman'a "karakola dönelim, on günlük izin vereyim; bebeğini görür gelirsin" der. Bu esnada üç kişilik bir "terörist" grubu komutanı vurma planı içindedir. Kadın gerilla, tetiğin ucundan Er Osman'la yan yana duran Serdar Komutan'ı vurmak üzere nişan almıştır. Korkan kadın atışı yapamaz ve yanındaki gerilla tüfeği alıp Osman'ı vurur. O anda kulaklara dolmaya başlayan dramatik müzikle birlikte, vurulan Osman mevzi almak yerine çocuğunun yere düşen fotoğrafının peşine düşer. Keskin nişancının sözü dikkate değerdir: "Ulan dünyasından vazgeçmiş bu be."

Bu açılış sahnesi aslında dizinin genel karakteristiği hakkında birçok ipucuyla dolu ama sonda diyeceğimizi baştan söyleyerek ilerleyelim: Kötü "Kürt", İyi "Türk"e karşı. Burada kurulan ikili konumsallık aslında sahte bir söylemsel düzene dayanmaktadır. Tüfeğin başındaki gerilla da er de aslında aynı ağızdan konuşmaktadır. Gerilla da kahraman askerlerin bu mücadelede "dünyasından vazgeçtiğini", "vatan için canın feda olduğunu" bilir. Yarılmanın izlediği güzergâhın doruk noktası bu bilginin içselleştirilmesinde yatar.

Şefkat Tepe'nin icat etmediği ancak sürdürmek konusunda büyük bir heyecan taşıdığı ve şüpheye hiç yer bırakmadığı mantık, özdeşliğe dayanan bir

[4] http://www.samanyolu.tv/dizi/sefkat-tepe/bolumler/sefkat-tepe-1-bolum. (Alıntıdaki yazım hataları tamamen kanalın sitesine ait.)

Şefkat Tepe'nin icat etmediği ancak sürdürmek konusunda büyük bir heyecan taşıdığı ve şüpheye hiç yer bırakmadığı mantık, özdeşliğe dayanan bir politikadır. Farkın tikelliği sönümlenerek önemsizleştirilir. Böylesi bir mantığın temel sorunu, kimliği bir özdeşlik olarak ele alması; tözcü yaklaşımıyla toplumsal ilişkileri dinamik olarak ele almaktan uzak olmasıdır.

politikadır. Farkın tikelliği sönümlenerek önemsizleştirilir. Böylesi bir mantığın temel sorunu, kimliği bir özdeşlik olarak ele alması; tözcü yaklaşımıyla toplumsal ilişkileri dinamik olarak ele almaktan uzak olmasıdır. Böylece bir simgeler kümesi ("heval" demek, poşu takmak vb.) aracılığıyla kimlikler ve konumlar sabit ya da istikrarlı olarak kurulur. Oysaki toplumsalın doğasına ilişkin en temel düzeydeki çalışmalara bakıldığında dahi, böylesine kapalı ve statik bir çevrimden söz etmenin olanaksız olduğu görülebilir. *Şefkat Tepe*'deki özdeşlik mantığı karakterlerin açık bir şekilde kartonlaşmasıyla sonuçlanır: Kürtlerin iyisi de vardır ama genelde kötüdürler; Türklerin de kötüsü vardır ama genelde iyidirler; yabancılarsa tümden ajandır, tehlikeli emeller peşindedir. Dizi bir yarayı işaret ettiğini sanırken, parmağıyla yarayı deşmektedir.

Kamu alanını şekillendirmede pay sahibi, modern bir icat olarak dizinin ürettiği düşünceden ziyade bir kanaattir. Bu kanaat, iktidar mekanizmalarının kurduğu söylemi billurlaştırma çabasını güder. Dizi, alımlayıcılarına/kitlesine kötü taklitlerle, karikatürize ya da idealleştirilmiş tiplerle seslenir. İşin garibi şu ki, söz konusu kitle zaten baştan kazanılmıştır. Dizinin üretimi bu bakımdan paradoksal özdeşlik mantığını sürdürmek üzerinedir. Zaten alımlayıcının kabul ettiği bir öncül ("bu topraklarda gözü olanların fenalığı") üzerine inşa edilmiştir ve bunun doğrulanmasının temsilidir. Bilmediğimiz bir şeyi, bir konumu anlatmaktan ziyade bilinenin onayına dayanan rahatlatıcılığa taliptir *Şefkat Tepe*. Böylece izleyicinin özdeşleşme kurması kolaylaşır. Dizinin "memleket üzerinde oynan oyunları" anlatması izleyiciye her gün zaten sokakta konuştuğu bir şeyle özdeşleşme şansı verir. Hemen aklımıza anlatının karmaşıklığı ve aksiyon niteliği bakımdan bu dizinin bir kademe üstünde yer alan *Kurtlar Vadisi*'ni getirelim. *Kurtlar Vadisi* de benzer bir biçimde zaten

bilmediğimiz bir şey değil, tam da *bildiğimiz* şeylerin "içyüzü"nü anlatmaya talip bir diziydi. On yıl boyunca, üstelik de birkaç kez kanal değiştirerek devam edebilmeyi başaran dizi, kurduğu görsel-işitsel dille lise eğitimindeki Milli Güvenlik Dersleri'nde "tehlike"nin dört bir yanımızı sardığı söyleminin kurgusallaştırılması görevini yerine getirdi.

Özdeşlik mantığı, bir dışlamaya/men etmeye dayalıdır. Bunun da birden fazla yolu vardır: Politik, mekânsal, kültürel dışlama vd. Dizi, izleyicisinin üzerine bunların molotof kokteyli benzeri bir karışımını fırlatır: Neredeyse Kayseri ağzıyla konuşan karikatürleştirilmiş Kürtler/gerillalar cahilliklerinden "dağa çıkmış"lardır; "dağ"da her türlü adaletsizlik hüküm sürmektedir[5]; eylem esnasında askeri vuramayan kadın gerilla Zınar Komutan tarafından "öldürmeye başlaman lazım heval (...) sen içindeki sevgi ve merhameti öldürmedikçe kimseyi öldüremezsin" denerek azarlanmaktadır ve kadın gerillaya kendi bebeğini (aynı zamanda Zınar Komutan'ın da çocuğudur bu bebek) görmesi örgütün zararına olduğu için yasaklanır. Üzerimize boca edilen klişelerden bayılacak hale geliriz.

Yukarıda sözünü ettiğimiz ilk sahneye geri dönelim. Tahmin edebileceğiniz üzere sahnenin sonuna doğru çatışmada Osman'ı vuran gerilla, keskin nişancı olan bir asker tarafından alnından vurulur. Nişancının ağzından dökülen şu sözlerle birlikte: "Bu Osman için". Tabii bu sahnenin alegorik niteliği bir hayli yüksek. Öncelikle söz konusu Osman'ın Osmanlı Devleti olduğunu düşünmemek için hiçbir neden yok. Devlet söylemindeki Osmanlı Devleti'nden bu yana "ayrılıkçı" Kürtlerin yeniden şekillenen toprağa/bebeğe şiddet uyguladığı anlayışı bu sahnede aynen sürdürülüyor. Dahası tam da "Ecdadımızı böyle bilmiyoruz" çıkışları gündemde yeni yeni yer bulurken "babasız kalan", yani kökleri ortadan kaldırılan bebeğin Türkiye olduğunu da düşünebiliriz. Böylelikle "her Türk asker doğar" dememek için hiçbir sebep kalmıyor. O bebeğe sahip çıkmak da doğal olarak Serdar Komutan'a, yani orduya kalmıştır.

İkili konumsallık ve yarılma burada da gözler önüne serilir: Türk komutan

[5] Bir bölümde gerillalar kaçarken yaralanan bir gerilla bizzat "kadın" gerilla tarafından vurulur. Burada ikili bir işlem harekete geçirilmektedir: *Yaprak Dökümü*, *Aşkı Memnu* gibi anaakım dizilerde gördüğümüz "kadının fettanlığı"na, "şerrin kaynağı" olma görevine bir de "teröristlik" eklenmiştir.

bebeğe sahip çıkmanın önemini kavramışken, gerilla komutanı kadın gerillaya (üstelik babası olduğu) bebeğini görmesinin örgüt için zararlarından söz eder. Böylece yaratılan sahte karşıtlık duyguları manipüle etmeye yönelik bir "men etme" işlemiyle kurulur. Serdar Komutan başkasının bebeğine sahip çıkıp "devlet baba"nın kapsayıcı kucağını temsil ederken, Zınar Komutan kendi bebeğine bile sahip çıkmayan bir insafsızdır. Bir kez daha ikili bir konumsallığın kapısına getirilip bırakılırız.

Açılış sahnesinde dikkati çeken bir başka unsur da gerillalardan birinin Osman'ın künyesini ve bebeğinin fotoğrafını almasıdır. Sahnenin sonunda Osman'ın yanına gelen Serdar Komutan künyeyi yerinde bulamaz ve uzakta bir tepenin üstünde, az önce bütün arkadaşlarının öldüğünü ama bir tek onun sağ kaldığını gördüğümüz bir gerillayı künyeyi dalga geçer gibi sallarken görürüz. Gerillanın neden kaçmadığı, neden künyeyi tepede nispet yapar gibi salladığı soru konusu bile değildir, sedatif etki izleyiciyi etkisi altına almıştır bile. Askerlerden biri künyeyi sallayan gerillayı elinden vurur ve künye düşer, gerilla öteki eliyle künyeyi alıp kaçar. Sahneye bir kesme atılır ve çatıdaki –evet, bir dağda değil, karakol çatısındaki– "Önce Vatan" yazısı gözler önüne gelir.

Haberler Olarak Dizi

Şefkat Tepe'nin duyurmak değil, buyurmak üzere kurduğu retorik aslında şaşırtıcı değil; çünkü dizinin asli sıkıntısı, ideolojik bir manipülasyonu kaba

formları temele alarak yapmaya çabalamasında yatıyor. Dizinin söylemi resmi devlet söyleminin kabalaştırılmasından ibaret. Güya "ince" birtakım tespitler, izleyicinin gözüne sokuluyor. Dahası şiddet, küfür, aile hayatı konusunda uyarı alan, cezaya çarptırılan onca dizi bir yana, *Şefkat Tepe* karakterlerinin ağzından "ödlek", "şerefsiz", "hain", "kahpe" sözcükleri; ellerinden de silah eksik olmuyor. Kurşun vınlanmasının doğal bir arka plan sesine dönüştüğü dizinin son dönemlerdeki girişinde "*Barış* için *savaş*anların kahramanlığı ve sevdası" yazması da ayrı bir ironi olsa gerek.

Şefkat Tepe tek başına anlaşılabilecek bir yapım değil. Bu anlamda iğretiliğinin temel nedeni bir "ek" olması. Daima fazla gelen bir ek. Bütünleyen değil, eksikliğin giderilmesi amacını güden bir ek olarak anlam kazanabilmesi. *Şefkat Tepe*'nin "anlamı" iletebilmesinin tek yolu Samanyolu kanalının "Haberler"iyle paralel olarak okunması. Dizinin asli işlevi bu bakımdan türsel bir karmaşanın devreye girmesiyle anlaşılabiliyor. Eğlendirmek değil, "bilgilendirmek" amacıyla; ancak çarpıtılmış bir haber bilgisinin eğlence sektöründe yeniden çarpıtılmış bir versiyonunu sunuyor dizi. Zaten dizinin senaristi de bunu doğruluyor: "Biz reel bir iş yapıyoruz. Reelde ne varsa onu takip edeceğiz."[6]

Tabii burada ürettiği söylem ve kendi kendini doğrulayan özdeşlik mantığı, farkı dışlayan ikili karşıtlığa dayanmakla kalmıyor; aynı zamanda temsil ettiğini iddia ettiği karşı söylemi daha baştan komik bir taklit öğesine indirgiyor. Dizideki "terörist" figürünün söylemini şekillendiren kelime hazinesinin "başkan", "heval", "gerilla", "eylem koymak"la sınırlı olması bunun bir yansıması. Burada pek çok örneğe yer verilebilir; hızlıca bir göz atalım: İlk bölümde Osman'ın naaşı başındaki sahnede bir geri dönüş yaşanır. Askerler karakol önünde diziliyken Osman'ın gözlerinden yaş gelir. Serdar Komutan bunun üzerine "asker ağlamaz" der ve Osman da "Bugün ilk defa efendimizi rüyamızda gördüm" der.[7] Karşı söylemin temsiline geçelim: Son dönemlerdeki

[6] Pınar Öğünç, "Senaristi der ki: '*Şefkat Tepe* de değişiyor'", *Radikal*, 5 Nisan 2013, s. 6.

[7] Bu konuya değinen iyi bir yazı için bkz. Emrah Göker, "Kürtlere Çimento Sıvamak", http://istifhanem.com/category/04-makaleler/kurt-sorunu/ (Erişim tarihi: 01.04.2013). Bu örnekte de görüldüğü üzere *Şefkat Tepe*'nin söyleminin çok önemli bir parçasını "din" oluşturuyor. Ne var ki, "din" derken daha ziyade Sünniliği anlamak gerekiyor; çünkü örneğin, Zerdüştlüğün/Mazdekçiliğin ciddi bir biçimde aşağılandığını görüyoruz sık sık. Sünni anlayışın Müslümanlığın

bölümlerden birinde ise "Zerdüşt terörist"ler camiyi basıp bütün Müslümanları öldürür. Bir örnek daha: "Taş atan bir çocuk" asker tarafından yakalanıp "Çocuk değil, şeytansın sen" denerek tokatlanır. Tüm bu örnekler görüldüğü üzere aslında birer "haber": "Taş atan çocuk figürü", "Müslümanlara eziyet eden Zerdüşt Kürtler", "örgütün kadınları tarafından kandırılan zavallı gençler" vb... Tüm bu figürler arttırılabilir. *Şefkat Tepe*'de "örgüt"e açılan savaş, her gün STV Haber'de yayımlanan haberlerle paralellik içinde yürüyor. Örülen bu ağ, bu karşılıklılık zemini ülkedeki iç savaşı hep bir "öteki" üzerinden anlamaya meyyaldir.

Özdeşlik mantığının en güzel örneği Serdar Komutan'ın bir askerin naaşı başındaki şu sözlerinde görülür: "Ne yazık ki çokuluslu şer şebekelerinin kirli oyunlarına alet edilmiş insanların insafsız kurşunlarıyla şehit olmuştur. Dini bir, kaderi bir, hayatı bir, şartları bir coğrafyanın insanları neden ve niçin çok iyi bilmeden birbirlerine kurşun sıkar hale gelmiştir?"

Özdeşlik mantığına dayanan "birci" anlayışın tipik bir yansıması olan bu sözler, "aynı bağın gülüyüz biz" diyen AKP'nin mentalitesinin açık bir yansımasını sergiliyor. Yıllar boyunca azgelişmişlik sorunu olarak da tartışılan Kürt Sorunu'nu "şartları bir coğrafya" ifadesiyle baypas ederek gerçeğin semtine uğramaktan imtina eden bu bakış, bütün sorunu "çokuluslu şer şebeke"lerine havale etmektedir. Böylece devletin mantığı tartışma götürmez bir pozisyona çekilir.

Bir örnek daha verelim: Yüz dördüncü bölümde "ajan" olduğu ortaya çıkan "Necla Öğretmen" karakteri yakalandığında, kendisi de eski "örgüt" üyesi olan ama sonradan "hak yolu"nu bularak Sungurlar Timi'ne katılan Doktor karakteri[8] "ben de ne biçim babaysam, gittim bizim gundileri buna emanet

tek biçimi olarak yüceltilmesi bir yana, bu anlayışa ilişkin bir dizi değerin metaforik bir çatı olarak sunumunu görüyoruz *Şefkat Tepe*'de. Bütün teröristler ya da ajanlar dini değerlerden azade oldukları için "mutlak kötü" olarak kodlanıyor ve en başta sözünü ettiğimiz yarılmaya bir boyut daha katılıyor: Sünni/Gayri-Sünni. Kötülük yapanlara sık sık "senin Allahın yok mu?" gibi retorik sorularla veyahut "Allahsız"/"Şeytan" gibi salvolarla saldıran özdeşlikçi mantık, "kötülük problemi"ni basit bir biçimde inanca havale ederek işin içinden çıkar. Oysaki işkencecilerin de, 1995'te "kahrolsun insan hakları" diye bağıran ve eylemlerde göstericileri ölümüne döven ya da gaz sıkan polislerin de inancından hiçbir şüphemiz yok.

[8] Burada tartışılmaya değer, ilginç bir nokta da eski örgüt üyesi olan "Doktor"un dizide sürekli komiklikler yapması, bir komedi unsuru olarak kullanılmasıdır. Türkçesi "bozuk" olan Doktor, timin "beyaz" olmayan tek üyesidir. Ne var ki, sürekli sakil davranarak, beceriksizlikler yaparak

ettim, iyi mi" der. Dizide en başından beri Serdar Komutan'ın sağ kolu olan Celil, "şu omurgasıza öğretmen deme doktor, sinirlerim geriliyor. Kim bilir saf beyinlere ne zehir akıtmıştır" diye cevap verir. Bu esnada Samanyolu Haber'de Cemil Çiçek'in sözleri şu şekilde manşete taşınıyordu: "TBMM Başkanı Cemil Çiçek, terörü en çok gelişmiş ülkelerin kullandığına dikkat çekerek, 'Bunlar bazen aynı ittifak içinde olduğumuz ülkelerdir. PKK biterken başka örgütü devreye sokabilirler' dedi."[9] **Kısacası "örgüt" biter "ajan" başlar; tehdit hiç sona ermez.**

[Ş]efkat Tepe'nin "başarısı" sağlayan unsurlardan birisi de daha önce yarı-öncelleri olan Deliyürek ve Kurtlar Vadisi'nde gördüğümüz bir tekniği uygulaması. Modern anlatıcının yakasını kurtaramayacağı bir bağlantıyı kurma gerekliliği Şefkat Tepe'yi de sarıp sarmalamış durumda: Tarih ve hikâye arasındaki bağ. Elbette, "tarih yapmak" daima "hikâye anlatmak"la ilgili bir durum. Ne var ki, burada hikâye ile tarih arasındaki bağı alma nedenimiz, dizinin senaryosu itibariyle yaşanan tarihi yakalama, senaristinin ifadesiyle "Reelde ne varsa onu takip" etme, hatta önüne geçme, tarihe yön verme çabası.

Tarih ve Hikâye

Şefkat Tepe'nin "başarısı"nı sağlayan unsurlardan birisi de daha önce yarı-öncelleri olan *Deliyürek* ve *Kurtlar Vadisi*'nde gördüğümüz bir tekniği uygulaması. Modern anlatıcının yakasını kurtaramayacağı bir bağlantıyı kurma gerekliliği *Şefkat Tepe*'yi de sarıp sarmalamış durumda: Tarih ve hikâye arasındaki bağ. Elbette, "tarih yapmak" daima "hikâye anlatmak"la ilgili bir durum. Ne var ki, burada hikâye ile tarih arasındaki bağı ele alma nedenimiz, dizinin senaryosu itibariyle yaşanan tarihi yakalama, senaristinin ifadesiyle "Reelde ne varsa onu takip" etme, hatta önüne geçme, tarihe yön verme çabası.

Dizi âleminde sıkça görülen bir durum bu. Sadece "politik" içeriğiyle ekrana taşınan dizileri düşünmemek gerek. Örneğin, merkezine bir "aile" anlatısını alan ancak hapishaneden kaçma ekseninde gelişen aksiyon-drama karışımı

"ayrıksı"lığını gösterir.

[9] "Çiçek: Müttefiklerimiz Terörü Bize Karşı Kullandı". Bkz. http://www.samanyoluhaber.com/gundem/Turkiye-icin-sok-uyari-PKK-biterken-yerine/980243/ (Erişim tarihi: 02.04.2013).

Yirmi Dakika dizisi de benzer bir durumla malul. *Yirmi Dakika*'nın başarısı hikâyenin ana eksenlerinden birinin üzerine inşa edildiği "adaletsizlik" temasından geliyor. KCK, Ergenekon, Balyoz derken dalga dalga gelen mahkeme süreçleri toplumun her kesiminde "adaletsizlik" ve "güvensizlik" hissini belirgin bir biçimde yükseltti. Bu durumda dizinin kahramanın içine düştüğü duruma bizim de düşmemiz ziyadesiyle olanaklı. İşte bu ruh halinin kendisi de bir özdeşleşmeyi gerektiriyor ve ister istemez *Şefkat Tepe*'de yaşanan sorunu yeniden doğuruyor: Sistemin kendisinin yapısal muarızları karşısındaki adaletsizliğini tartışma olanağı açmak yerine kahramanın durumu karşısında şükretme, kadere sığınma kolaycılığına davetiye çıkarması.

Şefkat Tepe tarihsel olarak "gerçekçi" bir akışı izliyor. Örneğin, geçtiğimiz aylarda gerçekleşen okul yakılması olaylarına eşzamanlı olarak dizide de "örgüt"le işbirliği içinde olan "ajan"lar tarafından bir okulun kurşunlandığı, çocukların öldürüldüğü bir bölüm yayımlandı. Bu bölümde bir çocuğu elleriyle boğan "ajan" Necla (asıl adı Maria'dır) daha sonra yakalandığı –ve askerin isteksiz koruması altında halk tarafından linç edildiği– bölümde boğduğu çocuğun annesi tarafından "oğlumdan ne istedin? O, daha çok küçüktü. Allahın, kitabın yok mu senin?" diyerek azarlanır.

Maria'nın sorgusu esnasında "diplomatik dokunulmazlık"a yaptığı vurgu, Serdar Komutan tarafından "sen ve senin gibi ajanlar, halktan biri gibi bu bölgede yayıldınız. Bölgeyi karıştırmak, ülkeden kopartmak için elinizden geleni yaptınız" denerek cevaplanır. Celil ise "ama başaramadınız" diyerek söze girer. Maria'ysa alaycı bir ifadeyle "başaramadık mı? Sen niye bu bölgede kanın, barutun içindesin asker? Bak, başardık işte." diyerek cevap verir. Belli ki "örgüt"ün "dış mihraklar"la ilişkisi vardır. O anda devreye giren "Kışlanın önü..." diye başlayan dramatik türkü, hayatında ilk kez böyle bir şey duymuşçasına şaşıran Celil'in yüz ifadesi ve vurulan askerin çatışma görüntüleriyle dolu geri dönüşün sağladığı zaman, alımlayıcıya mesajı içselleştirmek için gereken zamanı tanır.

Tarih ve hikâye arasındaki bağın kurulduğu bir başka örnek, gerilla karargâhından verilebilir. Yine yüz dördüncü bölümde, arkalarında yeşil-sarı-kırmızı renkli bayraklar olan gerillalar kendi aralarında oturup türkü söylemektedir.

Gerilla komutanı olan kadın (ki, yüzünde garip, demirden bir maske olan bu gerillanın ağzından "lan" hiç düşmez) bir anda gelip gerillalara "Lan! Otel mi lan burası? Ha?" diye çıkışır; bunun üzerine "barış süreci vardır komutan" diyen gerillaya "Kes sesini ulan! Lan, bak hâlâ oturuyorlar. Toparlanın lan. Eğitim var lan yürüyün" der. Bunun üzerine başka bir gerilla "Ne eğitimi Naza Komutan? Barış süreci... Ateşkes ilan edildi, haberin yok mu?" der. Naza Komutan gerillaya bir yumruk attıktan sonra "Başlatma lan! Aklının ermediği işlere burnunu sokma" diye çıkışır.

[Aslına bakılırsa Şefkat Tepe'nin bütün önemi önemsizliğinde yatıyor. Tam da sıradan, vasat, klişelere sarılmış bir düşünce yumağını; en başta ifade etmeye çalıştığımız üzere meseleye saraydan bakanların perspektifini yinelediği için önemli. Kısacası, önemi kendinden değil, kendisinde billurlaşan bir söylemden geliyor.

Dizinin "süreç"le ilgili yorumu da bu bakımdan hikâyenin ana aksisini bozmama gayesiyle oluşturulmuş durumda. Son bölümlerde "bölücülük" söylemi daha ziyade "dış mihraklar"a atıfla kullanılıyor. Bu da dizinin kendi içindeki söylemini bozmayan bir "ek" olarak kurgulanıyor. Zaten senaristine sorsanız "Biz Kürtlerin içindeki iyilerle kötülerin savaşını yapıyoruz aslında. Milliyetçi bir duygu yok önde. Kürt-Türk düşmanlığı üzerine kurulmuş değil" diyor.[10] Bir an için tözsel "iyi" ya da "kötü" Kürt diye bir şey olduğunu varsaysak dahi, buna kapı açan tarihsel nedenler neler acaba? Kürdün iyiliğini/kötülüğünü tartışırken, arada bir zayıf karakterlerle ordu içindeki "hain"/"kötü" Türkleri tartışmak ve bunları ne hikmetse hep dış mihraklara bağlamanın kendisi "süreç"le ne kadar ilgili acaba? *Şefkat Tepe* taklit ettiği siyasi söylemin şirazesinin kaydığını nasıl ve ne zaman fark edecek?

Sonuç

İdeolojik bönlüğüne, oyunculukların amatörlüğüne, duygusal manipülasyonun kör göze parmak seviyesine indirilmesine, kurgunun zayıflığına rağmen sırf reytinglerde iyi bir yerde diye mi ele aldık *Şefkat Tepe*'yi? Bu kadar "önemsiz"se ne gerek vardı o halde? "Düşünce"nin semtine bile uğramayan bu taklit felaketinin ne önemi var?

[10] Öğünç, "Senaristi der ki: '*Şefkat Tepe* de değişiyor'", s. 6.

Aslına balkırsa *Şefkat Tepe*'nin bütün önemi önemsizliğinde yatıyor. Tam da sıradan, vasat, klişelere sarılmış bir düşünce yumağını; en başta ifade etmeye çalıştığımız üzere meseleye saraydan bakanların perspektifini yinelediği için önemli. Kısacası, önemi kendinden değil, kendisinde billurlaşan bir söylemden geliyor.

Yinelediği bakış biçimi, sakil kalmanın ve hatta iktidarın borazancısı olmanın ötesinde yeni bir siyaset icat etmekten uzak. Elbette "altı üstü bir dizi" olarak *Şefkat Tepe*'nin bir siyaset üretmesini beklemiyoruz; aksine, bu dizi tam da yeninin imkânlarına kapısını kapatmış negatif bir eleştirelliğin kapalı iç uzamından, yani karnından konuşanların siyasetinin bir yansıması olduğu için bu siyaseti üretenlerin beceriksizliğini göstermeye yarıyor.

Şefkat Tepe "devlet aklı"nın donup kaldığını gösteren basit bir örnek. Reyting alanındaki gücünü de bu verili söylemi yineleyen basitliğinden, basitleştirerek yinelemesinden alıyor. "Üçünü beşini sallandıracaksın, bak bir daha yapıyor mu"ların "bunların hepsi takiyye" diyenlerin çepeçevre sardığı siyaset alanında anayasadan eğitim sistemine kadar hiçbir konuda varılamayan mutabakata nasıl olup da Kürt Sorunu konusunda "varıldığının"; üstelik bu mutabakata rağmen otuz yılda hiçbir sonuca nasıl "varılamadığının" *trajikomik* bir özeti.

Bitirmeden bir kez daha Ulus Baker'den el almanın zamanı:

> Terörist örgütlerin küçümsenmesi yalnızca belli bir meşrulaştırıcı ve men edici erkin kayıtsızlığının, ne yapacağını bilmeyen bir otoritenin tıkanıp kaldığı bir anın itirafıdır yalnızca.[11]

Şefkat Tepe'nin yaptığı tam da bu. Egemenin diliyle konuşan ve resmi devlet söylemini pekiştirip tortulaştırma amacıyla yayımlanan bu dizi, aslında tam da otoritenin tıkanıp kaldığının itirafından fazlası değil.

[11] Ulus Baker, *Dolaylı Eylem*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2012, s. 21.

BEDEN OLASILIKLARI: İÇ DENETİM VE RİSK YÖNETİMİ

KAZIM CİHAN CAN*

Sağlığı kutsal bir hediye olarak addeden Hipokrat, tıp sanatının kapsamının ağrıyı/ızdırabı/sıkıntıyı ortadan kaldırmak ya da en azından dindirmek olduğunu ifade eder. Ona göre sağlık kendiliğinden tekrar zuhur edebilen, bedene içkin bir öz-niteliktir. Hipokrat Yemini'nin girişinde bahsi geçen tanrılar olan Apollon, Aesculapius, Hygia ve Panacea tarafından bahşedilen kutsal sağlık, dört suyukun (hümor)[1] kompozisyonundan oluşan bedene ait bir kavram olarak ifade edilir. Bu dört suyuk birbirlerine eşit bir oranda, dengede bulunur ve bu durum sağlıklılık olarak adlandırılır. Pisagorcu bakış açısına göre, matematikte sayılar, müzikte sesler ve bedende suyuklar *isonomia* adı verilen bir harmoni içerisinde ideal bir dengededirler.[2] Hastalıklar, kişinin seçtiği yaşam tarzı ve davranışlarıyla birlikte bedeni oluşturan bu dengeyi bozması sonucu oluşur. Holistik tıp olarak adlandırılan bu anlayışa göre beden ya tamamen hastadır ya da tamamen sağlıklıdır. Bedene dair hâkim olan bu bütüncül yaklaşım, bugün dahi tıbbın temel pratiği olan Hipokratik metotta kendisini gösterir. Yatakbaşı gözleminin temel pratik olduğu Hipokratik Metot, hastanın şikâyetini temel hedef değil, ancak bedeninin içinde bulunduğu duruma ait yardımcı bir bulgu olarak kabul eder. Hekimin görevi hastanın şikâyetini gidererek onu tedavi etmek değil, bedeni oluşturan dört suyukun dengeye ka-

* Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi öğrencisi.

[1] Hipokrat'a göre insan bedenini oluşturan dört akışkan: Kan, sarı safra, balgam ve kara safra.

[2] Bu Pisagorcu ideal denge söylemiyle müzik, beden ve matematik bir mükemmeliyet kazanır. Müziğin ve matematiğin kurgusallığına karşın bedenin sahip olduğu dinamizmin bağımsız oluşu, onun aşkın, tanrısal bir noktaya taşınmasındaki en büyük etmendir. Kendi kendine çalışmayı başarabilen bu kusursuz organizma ve bu kusursuzluğu sağlayan ideal denge fikriyle birlikte, beden, kendisine siyaset felsefesinde ve sosyolojide çok defalar bir metafor olarak mecra bulmuştur.

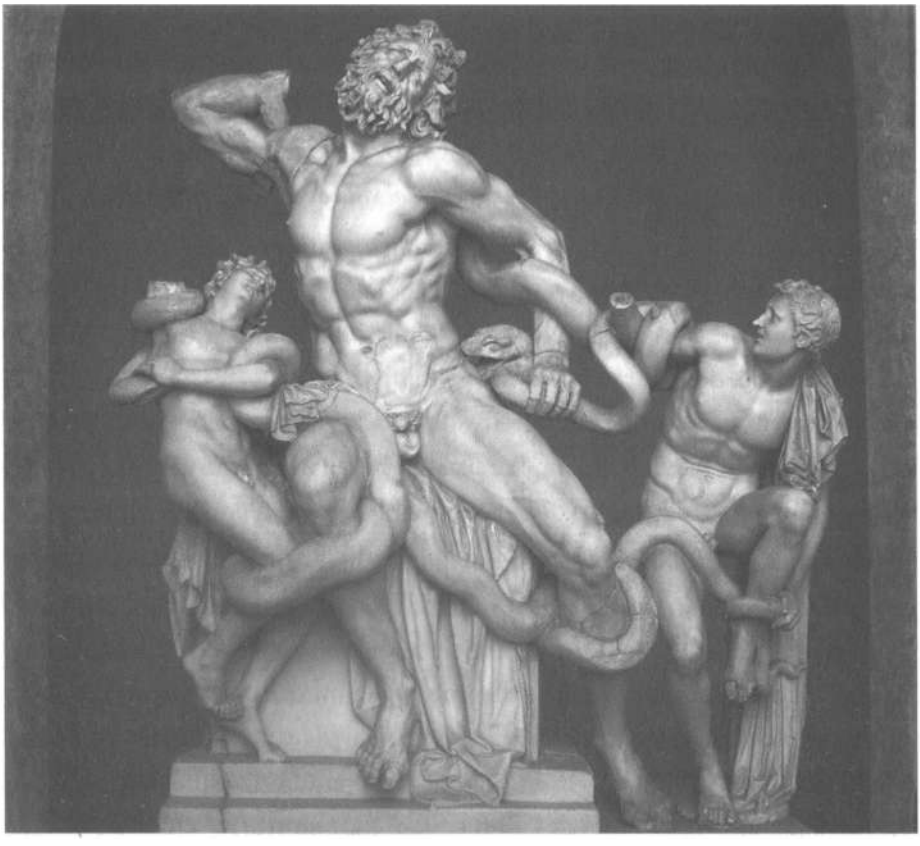
vuşmasına yardımcı olmaktır. Beden üzerinde uygulanacak *tedavi* iddiasındaki aktif bir müdahale doğru kabul edilmez. Her türlü pratik, Hipokratik tıbbın temel argümanı olan *natura medicatrix* (doğa iyileştirir) ışığında uygulanır. Hekim, pratikleri ve reçeteleriyle ancak doğanın iyileştirme sürecine katkıda bulunabilir. Beden, doğası gereği, her zaman iyi ve sağlıklı olma eğilimindedir ve her türlü aşırılıktan kaçınan bir hayat reçetesiyle dengesinin korunması gerekir. Mevsimlere göre değişen diyet önerileri, egzersiz ve cinsel perhiz reçeteleri sağlıklı olma durumunu kazanma amaçlı değil, ancak vücudunun dengeye dönüşüne yardımcı olma ve halihazırda var olan sağlığın idamesi amacıyla uygulanır. Diş çekme ve apse boşaltma işlemlerini ya da gebe kadının fetüsü düşürme isteğine yönelik önerilerde bulunmayı, Hipokrat, hekimlik ahlakına uymayan eylemler olarak telkin eder. Her türlü bıçak darbesi kutsal bedenin bütünlüğünü bozacağından Hipokratik tıbbın başat aksiyomuna uygun olmayan pratiklerdir bunlar. Bu çerçeveden bakıldığında, gözlemin önemini her daim vurgulayan ve her türlü ampirik yaklaşıma mutlak olarak karşı çıkan bu kuralcı baba figürünün, her dönem tıp çevreleri tarafından ilahi bir emir telakki edilen, *primum non nocere* (önce zarar verme) sözü, tilmizlerine verdiği bir erdem nasihati olmaktan ziyade yirminci yüzyılın başlarına kadar anaakım tıp anlayışının şekillenmesinde büyük etkileri olacak muhafazakâr anlayışı dikte eden bir kural olarak kendini gösterir. Beden, tıp pratisyeni için muhafaza etmesi gereken, tanrıya karşı sorumlu olduğu bir mecra olarak formüle edilmiştir. Bu sorumluluğun mührünü mesleki unvanlarında[3] da görmek mümkündür.

Kolera Yüzyılı

Ortaçağda nüfusunun ortalama %40'ını öldüren veba salgınının neden olduğu *kara ölüm* karşısında çaresiz kalan Avrupa, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde karşısında koleranın getirdiği *mavi ölüm*ü[4] bulur. Veba salgınının sonuçla-

[3] "doktor " kelimesinin tıp pratisyeni anlamındaki ilk kullanımına on dördüncü yüzyılda rastlanır. On üçüncü yüzyıla kadar, büyük bir kısmı ölümünden sonra aziz olarak ilan edilen kilise kurucuları, erken dönem Hıristiyan teologları ve piskoposları için kullanılmıştır. Keza "hekim" kelimesine bakıldığında, ıslah eden, hikmetiyle her şeyi tam olarak doğru yapan anlamlarına gelen, Allahın "hakîm" isminden türediği görülür.

[4] Koleraya yakalanan hastaların vücutlarındaki suyu çok hızlı bir şekilde kaybetmesi ve bunun sonucu olarak derilerinin mavimsi bir renk alması nedeniyle kolera bu isimle de anılmıştır.



rıyla hesaplaşmasını tamamlayamamış toplumlar için kolera sessiz bir kaygının somut bir korkuya dönüşmesine sebep olmuştur. Tanrının emaneti olan bedeni veba karşısında korumayı başaramayan ve yine vebanın yadsınamaz etkileriyle yüz yüze kaldığı ekonomik krizin üstesinden endüljans[5] ile gelmeye çalışan kilise, güvenilirliğini yitirmiş ve peşi sıra başlayan reform hareketleriyle beraber kilisenin gücü iyiden iyiye sarsılmıştır.[6] Ölümü nakde çeviren bir kilise artık kolera tehdidi karşısında bedenin sorumluluğunu alabilecek pozisyonda değildir. Vebadan çok daha hızlı bir şekilde öldüren bu yeni tehlike, harita üzerinde bakıldığında da ticaret yollarını seyir defterine özellikle eklemiş ölüm pazarlayan bir tüccar gibi adım adım ilerlemektedir. Kapatılan limanlar ve sınırlardaki süresiz karantina uygulamalarıyla beraber ticareti bitme nok-

[5] Ortaçağda Katolik Kilisesi tarafından verilen ve yapılan bağışlar karşılığında kişilerin günahlarının affedildiğini ve cennete gideceklerini ibraz eden bir belgedir.

[6] http://history.knoji.com/the-impact-of-the-black-death-on-religious-inquiry-and-the-protestant-reformation-2/ (Erişim tarihi: 18.05.2013).

tasına getirmiş, şehirlerde ise gündelik hayatı tamamıyla sekteye uğratmıştır. Robert Koleji'nin kurucularından George Washburn, İstanbul günlüklerinde 1864-65 salgınlarına dair izlenimlerini şu şekilde aktarır: "Şahit olduğum manzarayı tarif edebilmek için De Quincey'nin kalemi gerekir; içler acısı, grotesk, dehşet dolu, insaniliğini yitirmiş yaşamlar arasında ölümün dansı."[7]

Tıp alanındaki uluslararası bir örgütlenmenin nüveleri olan Hijyen Konferansları'nda Hicaz Bölgesi'ne yapılacak yolculukların yasaklanması, hatta Hac mevsiminin koleranın daha az görüldüğü bir zamana kaydırılması dahi tartışılmıştır. Parlak döneminin sonlarına gelmiş bezirgân Doğu Hindistan Ticaret Şirketi'nin yüzyılın sonlarına doğru feshine kadar uzanan geniş çaplı girift bir olay örgüsünü inşa eden kolera, karşılaştığı her alana nüfuz ederek kurduğu yüzyıllık hükümranlığını, altı büyük pandemiyle[8] perçinlemiştir.

Lovecraft'ın öykülerini çağrıştıran bu tarihsel anlatı, ayrıntılarında barındırdığı kritik karşılaşmalar ve mihenk taşı olaylar nedeniyle tıbbi paradigmanın alacağı yeni konum açısından büyük bir önem taşır. 1854 yılında Londra'da baş gösteren *Broad Street* kolera salgınında, John Snow isimli bir doktorun, su ihtiyacını belirli bir kuyudan karşılayan hanelerde koleranın çok daha yüksek oranlarda göründüğünü tespit etmesi üzerine, Hipokrat'tan beri hastalıkların sebebi olarak kabul edilen *miasma teorisi*[9] ciddi bir şekilde sorgulanmaya başlar. Takip eden yıllarda Louis Pasteur'ün yaptığı deneylerin *hastalık yapıcı mikrop teorisi* sunduğu katkılar ve nihayetinde Robert Koch'un kolera hastalığına sebep olan *vibrio cholera* isimli mikro-organizmayı izole ederek göstermesiyle beraber, dönemin karikatürlerinde gökyüzünü kaplayıp dünyayı karartan bir ölüm meleği olarak tasvir edilen bu bela, bir mikrop ile somutlaşarak savaşa hazır bir düşman haline gelmiştir. Bir diğer taraftan, yine

[7] Washburn, George, *Fifty Years in Constantinople and Recollections of Robert College,* The Riverside Press, Boston, s. 19.

[8] Tüm dünyayı ya da birkaç kıtayı birden etkisi altına alan salgın anlamına gelen tıbbi terim.

[9] *Miasma,* Eski Yunancada kirlilik anlamına gelir. *Miasma teorisi*ne göre hastalıklar, insanların soluduğu kirli havadan kaynaklanmaktadır. Ne var ki bu "hava kirliliği" bugünkü anlamında olduğu gibi solunan havada bulunan zararlı inorganik zerrecikleri ifade etmez. Toprak altındaki çürümüş organik maddelerden kaynaklanan *miasma* ile yaşayan insanların yarattığı *miasma* ile birleşerek hastalıklara neden olur. Hastalıklar yine dışsal sebeplere dayandırılmaz aksine, egemen olan görüş doğrultusunda, toplumun ve atalarının yozlaşmış yapma ve eylemleriyle hasar verdikleri bedenlerinden kaynaklanır.

aynı dönemde, 1854 Kırım Savaşı'nda, Florence Nightingale'in aldığı basit hijyen tedbirleriyle cephe hastaneleri için alışılmış olan yüksek ölüm oranlarını %42'lerden %2'lere düşürmesi; Pasteur Enstitüsü başta olmak üzere birçok seküler, bağımsız tıp kurumunun önerileri ışığında alınan karantina önlemleriyle bulaşıcı hastalıkların kontrolünün sağlanması; yine Louis Pasteur'ün 1885 yılında kuduz bir köpek tarafından ısırılan Joseph Meister isimli dokuz yaşındaki bir çocuğu aşıyla iyileştirmesiyle birlikte tıbbi söylem konumunu bir karar merci olarak merkezileştirmiş ve nihayet 1928 yılında Alexander Fleming'in *penisilin*i bulması, düşman karşısında kurduğu başarılı savunma hattının üzerinden, bu yeni silahın yardımıyla, zaferle sonuçlanacak bir taarruzu imkânlı kılmıştır.

Dönemin tıp çevrelerindeki iklimi gösteren ve örnek olarak sayısı arttırılabilecek bu gelişmeler ortak bir noktada birleşirler. Tıbbi bilgi dağarı, tektip bir ölüme savrulan sahipsiz bedenler için yaşam imkânı yaratmıştır. Ne var ki burada, sahipsiz olanın sadece insan bedeni olmadığını gözden kaçırmamak gerekir. Gazap olamayacak kadar mesnetsiz olan bela, kendisini ve ölümü fazlasıyla sıradanlaştırarak dünyevileştirmiştir. Tıp, belayı somutlaştırıp açık ve seçik bir biçimde tanımlayarak ona bir kimlik kazandırmış ve böylelikle de hükmü altına almıştır. Koleranın kimlik kartını cebine koyan tıp, sahipsiz bedenlere yaşam imkânını artık kontrolünde olan belanın defiyle, onu beden alanının *dışında* bırakmasıyla sunar. Tıbbi pratisyen için, bedeni yalnızca uygun bir refakat stratejisiyle muhafaza edilmesi gereken kutsal bir varlık olarak kabul eden argüman artık yetersizdir. Doğrudan vereceği bir mücadelede kazanamayacağı iktidarı, gerçek tehdidi kontrolünde olan dışsal, yabancı bir varlık olarak formüle eden tıp, tanrıyı, somut beden üzerindeki hâkimiyetinden ruha/vicdana sürerek, dolaylı bir yoldan kazanır. Beden artık içinde barındırdığı bağışlanmış yaşam mucizesinin muhafaza edilmesi gereken bir aracı mekân değildir. Aksine, aktif olarak *yaşatılabilen,* kontrol edilebilir bir nesne olarak yeniden konumlandırılmıştır. Tıbbi paradigmadaki aksiyomun bu şekilde değişmesi, üzerine yapılandırılacak olan bilgi dağarını hem metodolojik hem de işlevsel açıdan yeni bir eksene taşır.

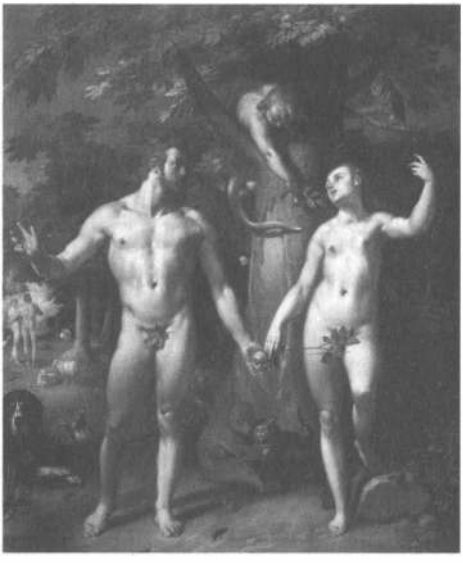
Tıbbın, öncelikle ölümü *tıbbileştirerek* tersten gelerek kurguladığı *tıbbi*

Tıbbın, öncelikle ölümü *tıbbileştirerek* tersten gelerek kurguladığı *tıbbi beden* yeni bir uzam kazanır. İyi olan *için* bekası ancak ve ancak her an tehdit oluşturabilecek *dış*tan katıksız bir izolasyonla sağlanabilir. Gündelik hayat pratiklerinin erdemli oluşu veya bedenin dengesini korumaya upuygunluğu, sağlıklı olmak için yeter şart değildir. Hijyen söyleminin gücü, yeni ve süreğen bir *temizlik* eylemini başlatır.

beden yeni bir uzam kazanır. İyi olan *için* bekası ancak ve ancak her an tehdit oluşturabilecek *dış*tan katıksız bir izolasyonla sağlanabilir. Gündelik hayat pratiklerinin erdemli oluşu veya bedenin dengesini korumaya upuygunluğu, sağlıklı olmak için yeter şart değildir. Hijyen söyleminin gücü, yeni ve süreğen bir *temizlik* eylemini başlatır. Kurgusal bir *norm* ve tanımlanmış ötekilerden oluşan bir ikili karşıtlığa dayanan bu temizlik hareketiyle beraber Hipokratik söylemin –aynı zamanda bugünkü kabulün– aksine, "hasta yoktur, hastalık vardır" bakış açısının hâkimiyet kazandığı söylenebilir. Bu bakış açısına göre *tıbbi beden* için bütünlük olumsaldır. Hastalık tanımını yapmak için bedenin tümüyle etkilenmiş olması gerekmez. Beden parçaları veya onu oluşturan sistemler birbirlerinden bağımsız olarak da hasta olabilir. Beden parçalarının ayrı ayrı değerlendirilmesi ve muayene edilmesiyle beraber gözlemlenen aksaklıklarının *temizliği*, günümüzde de geçerli olan uzman tıbbının sağaltım ilkelerinin temelini oluşturur. Parçalarının bağımsızlık kazandığı beden, temizlik ilkesinin uygulanabilmesi için daha işlevsel bir mecra sunar.

Ne var ki dayanak noktası olan *norm-öteki* karşıtlığının kurgusallığı ve bu kurgusallığın serbestliğinin uzanabileceği uç noktalar III. Reich'ın ari ırk söylemiyle tecrübe edilmiştir. Irkı bedenin sahip olduğu bir öz-nitelik olarak kabul edip *norm*u bunun üzerinden kurgulayan Nazi söylemi, bu eksen minvalinde diğer tarafta kalan ırkların *temizlenmesi* ile birlikte sağlıklı bireylerden oluşan sağlıklı bir topluma ulaşabileceklerini iddia eder. Öz-nitelikleri bakımından kesin ve net olarak sağlıksız tarafta bulunan öteki için yok edilmekten başka bir seçenek yoktur. SS doktorlarından olan Hans Reiter'in *Irk Hijyeni* adıyla yazdığı kitap ve yine SS doktorlarından olup Auschwitz'in ölüm meleği olarak anılan Josef Mengele'nin deneyleri, tıbbi söylemin, yalnızca kliniğe terk

edilemeyecek bilgi ağıyla yarattığı yeni iktidar alanlarının sinyallerini verir.



Daha Çok Sağlık

Dayanaksız bir sağaltım söyleminin ve beden üzerindeki iktidar iddiasının yol açabileceği sonuçların bazılarının tecrübe edildiği dünya savaşlarının ardından[10] Birleşmiş Milletler Örgütü'nün yayımladığı İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve Dünya Sağlık Örgütü'nün kurulmasıyla birlikte tıp, bedenle olan ilişkisinde, bugünkü sağlık üretim ve tüketimine dayalı liberal konumuna yerleşmiştir. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin yirmi beşinci maddesiyle birlikte *sağlıksal bakım* hiçbir ayrım gözetmeksizin herkesin eşit oranda sahip olduğu bir hak olarak belirlenmiştir. Temizlik ilkesinin, sağaltım pratiklerine dair yeter bir dayanak oluşturmaması nedeniyle de Dünya Sağlık Örgütü sağlığı yeniden tanımlar: "Sadece hastalıklardan arınmış olmak değil, fiziksel, ruhsal ve sosyal olarak tam iyilik hali." Bu tanımla birlikte insana dair olan her şey tıbbileştirilmiş ya da tıbbileştirilmeye hazır hale getirilmiştir. *Tıbbi beden,* uzamının genişletilmiş olması bir yana, kendine ait tanımlanmış bir zaman eğrisi üzerine oturtularak yeni bir boyuta taşınmıştır. Hijyen ilkesine dayalı koruyucu önlemler ve antibiyotiklerle birlikte bulaşıcı hastalıkların etkin bir şekilde tedavi edilmeye başlanması

[10] Yirminci yüzyıldaki karanlık tıbbi pratikleri Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarıyla sınırlandırmak iyimser bir yaklaşım olur. 1932 ve 1972 yılları arasında, Birleşik Devletler Halk Sağlığı Örgütü tarafından altı yüz (600) Afro-Amerikalı üzerinde yapılan Tuskegee Sifiliz Deneyi, yine ırk özelliklerine göre tanımlanmış ötekinin sosyobiyopolitik konumlandırılışı üzerine önemli bir örnek teşkil eder. 1940 yılında penisilinin sifilize karşı etkinliği doğrulanmış olmasına rağmen sifiliz mikrobuyla enfekte kişilere, hasta olduklarına dair bilgilendirilme yapılmadan, tedavi edilmeyen sifilizin doğal seyrini incelemek üzere çalışma 1972 yılına kadar devam ettirilmiştir. Dönemin Halk Sağlığı Örgütü, Zührevi Hastalıklar Bölümü başkanı John Heller herhangi bir etik problemin bulunmadığına dair ısrarlı açıklamalarında çalışma arkadaşlarını "(...) doktorlar ve sivil çalışanlar basitçe görevlerini yapmışlar, (...) bilimin zaferi için çalışmışlardır" ifadesiyle savunmuştur.

beklenen ortalama yaşam süresinde ciddi bir artış sağlamıştır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısının başlarında yaşanan nüfus patlaması, artan yaşam süreleri, değişen gündelik hayat pratikleri ve maruz kalınan sentetik ürünlerin artışı ile birlikte tıbbi bakım gerektiren akut hastalıklar yerlerini hızlıca kronik rahatsızlıklara bırakmıştır. Tek bir nedene bağlanamayan bu beden durumlarının sebepleri arasında yer alan, yaş, cinsiyet ve genetik özellik gibi değiştirilemeyen predispozan (yatkınlaştıran) faktörlere karşın, yaşam biçimi, beslenme düzeni, egzersiz, sigara ile alkol kullanımı ve güvenli cinsel ilişki gibi kontrol edilebilir çevresel faktörler tıbbın yeni ilgi odakları haline gelmiştir. Sağaltımın nihai hedefi olan *tam iyilik hali*ne doğru yol almak için koroner arter hastalığı, hipertansiyon, diyabet, kronik böbrek yetmezliği, kanser, AIDS gibi kronik rahatsızlıklar daha ortaya çıkmadan değiştirilebilir çevresel faktörler, uzun soluklu bir hayat programı ile kontrol edilerek *tıbbi beden* hastalıklardan korunmaya çalışılır. Bu dönüşüm neticesinde tıbbi söylemin içindeki *tedavi*nin (*cure*) yerini *hastalıkların yönetimi* (*management of disesases*) almıştır. Tıbbi beden için çizilen zaman eğrisi, embriyo daha rahme yerleşmeden önce, anne ve babanın tıbbi bedenine ait değerlerle çocuğun sağlığı üzerine ihtimaller hesabı yapmaktan başlayarak bireyin ölümünün ardından sağlığını korumuş beden parçalarının başka bireylere naklinin değerlendirilmesi sürecine kadar uzanır. Arada kalan zaman diliminin tamamı ve bütün değişkenler tıbbın yönetmesi gereken nesnesini oluşturur.

Bunun yanı sıra, eldeki sağlık tanımı iki ana değişimin öncüsü olmuştur. "Fiziksel, ruhsal ve sosyal tam iyilik hali" ibaresi bir tanım olabilmek için yeterince kısıtlayıcı olmaktan uzaktır. Sağlık bu haliyle ancak uzam ve zaman eksenine yerleşmiş parçalanmış *tıbbi beden*in göstergeleri aracılığıyla vaat edilen bir ütopya olabilir. Ne var ki bu vaat geleceğe dair sigorta niteliği taşımayan *ikincil* bir vaat olarak sunulur. Tıbbi bedenin ve maruz kaldığı değişkenlerin sağlık ölçütlerine göre yeniden programlanması, onun sağlıklı olacağı anlamına gelmez, yalnızca sağlığın ancak ve ancak böyle bir bedende gerçekleşebileceği vaadine uygun bir davranış biçimi olarak kabul edilir. Böylece geleceğe yönelik bir tasarrufa dayalı bir beden ekonomisi kurulmuş olur. İkinci kayma ise hasta ve tıbbi pratisyenin konumlarında yol açtığı değişimdir. Üretim-tü-

ketim çarkına entegre edilebilir bir meta haline gelen sağlık artık kendine ait bir arz-talep sistemi oluşturmuştur. Tanımdaki muğlak iyilik ifadesi, bireye, kendi değer yargı sistemine göre kurguladığı bir tam iyilik halini talep etme hakkını sunar. Kişi, *daha çok sağlık* talebiyle bedenini sağlık üreten bir fabrikaya çevirip tam kapasite çalıştırır. Tıbbi pratisyen ise bu sağlık üretim sürecinin uzman danışmanı konumunda süreci takip ederek sahip olduğu donanımla Tıbbi beden ölse beraber tavsiyelerini sunar. Her bir beden parçası için ayrı ayrı belirlenen norm standartlar aktif bir sağlık üretim sürecinde bulunan birey için izlenmesi gereken kılavuzlar sunar. Kendi bedeninin CEO'su olan ve onu bir holding gibi işleten birey için her türlü gündelik hayat pratiği ya sağlığa tahvil edilerek tasarruf edilebilen ya da israfa neden olarak kriz yaratabilen etkenlerdir. Bedenin maruz kaldığı ve sağlığa karşı nötr olan, *iç* veya *dış* kaynaklı, hiçbir fiziksel, ruhsal ve sosyal uyaran olmaması, başarılı bir sağlık üretim süreci için nitelikli bir risk yönetimi stratejisini ve acil durumlar için hazır eylem planlarını zaruri kılar. Daha çok sağlık, sağlıklı olmanın temel şartı haline gelmiştir ve bu her açıdan analiz edilmiş daha parçalı bedenler gerektirir. İnsan Genom Projesi'nin sonuçlanmasıyla beraber genetik kodlar aracılığıyla okunabilir, yazılabilir, yeniden programlanabilir bir metne dönüşen beden; yapay üreme teknolojileriyle yeniden üretilebilen beden; biyoteknolojinin sunduğu imkanlarla fonksiyonu geliştirilebilir beden fragmanları; tüm bunlarla birlikte beden, bir projeye, sağlık konulu bir başarı öyküsüne dönüşür. Yönetim danışmanlığı vasfını kazanan tıp ise belirlediği normlar aracılığıyla yarattığı *sağlıklı tıbbi beden* ütopyasına yolculuğu, mesleki sağlık, halk sağlığı, kalp sağlığı, zihin sağlığı, cinsel sağlık gibi mikro ve makro düzeydeki her beden uzamı için kapsamlı başlıklar altında formüle eder ve bugünkü "anonimleşmiş, otomatize bir kılavuzlar tıbbı"yla karşı kar-

İnsan Genom Projesi'nin sonuçlanmasıyla beraber genetik kodlar aracılığıyla okunabilir, yazılabilir, yeniden programlanabilir bir metne dönüşen beden; yapay üreme teknolojileriyle yeniden üretilebilen beden; biyoteknolojinin sunduğu imkanlarla fonksiyonu geliştirilebilir beden fragmanları; tüm bunlarla birlikte beden, bir projeye, sağlık konulu bir başarı öyküsüne dönüşür.

şıya kalınır.[11]

Hayat boyu sağlıklı beden projesi, tıbbın altmış beş yaş ve üstüyle ilgilenen bir dalı olan geriatrinin tanımladığı, fiziksel ve mental olarak *sağlıklı yaşlanma* ve sosyal olarak *aktif yaşlanma* kavramlarla taçlandırılır. Beden üzerindeki yönetimini ve kontrolünü kılavuzlara göre uygun bir şekilde sağlamış, risk faktörlerine karşı etkin bir strateji belirleyerek karşılaştığı kriz durumlarını iyi yöneten ve iç denetimiyle dengeyi sağlayan birey *sağlıklı* ve *aktif* bir süreçten geçerek *başarılı yaşlanma* ülküsüne ulaşır. Geriye, Lizbon Hasta Hakları Bildirgesi'nin beşinci maddesinde de belirtildiği gibi *onurlu ölüm* hakkını kullanmak kalır. Kaçınılmazlığı karşısında sessizliğini asla bozmayan tıbbi söylem için ölüm, eğer sağlık açısından başarılı bir hayat yaşandıysa, yalnızca bir emeklilik planıdır. Ancak emekliye ayrılan beden, sosyal, fiziksel ve zihinsel bedendir. *Tıbbi beden,* işlevselliğini korumaya devam etmiş parçalarıyla birlikte başka bedenlerde, tıbbi bilgi dağarının gelişimine hizmeti için araştırmalarda ya da istatistiki bir veri olarak kayıtlarda varlığını dayatarak yaşamaya devam eder. Yani *tıbbi beden* ölse de ölmez, ta ki kapitalizme boyun eğmiş sağlık endüstrisi ve bilmeyi istatistiğe indirgemiş "bilim" posasını çıkarana kadar.

[11] Özellikle bu noktada yaptığımız uzun tartışmalarla zihnimi daha da çok bulandırarak fikir nüveleri oluşturan Dr. Thomas Rütten'e minnetimi ifade etmek isterim.

Yaşamı Savunmak: Kürtaj Tartışmaları Üzerine Bir Değini

Emre KOYUNCU*

Geçtiğimiz yaz AKP hükümetinin sezaryen ve kürtaj ile ilgili çeşitli yeni kısıtlayıcı düzenlemeler yapacağını duyurması üzerine kürtaj, Türkiye'de hararetli bir şekilde tartışılmaya başladı. Kürtaj tartışmalarındaki bu canlanmanın esasında Türkiye ile sınırlı olmadığı ve özellikle son beş yıllık süre zarfında genel olarak Avrupa için de geçerli olduğu söylenebilir. Örneğin Portekiz'de Sosyalist Partili Başbakan Socrates seçim vaadini yerine getirmek amacıyla yasal bir sağlık kuruluşunda gebeliğin ilk on haftasında kadının kararıyla yapılacak kürtajın suç olmaktan çıkarılması şeklinde bir düzenlemeyi referanduma götürdü ve referandumda kürtaj düzenlemesinde bir esneme anlamına gelen bu değişiklik kabul edildi.[1] 2012'de Rajoy başkalığındaki İspanya hükümetinin adalet bakanı, göreve başladıktan kısa bir süre sonra sosyalist Zapatero döneminde genel bir zaman sınırı ve çeşitli istisnalar belirlemek suretiyle esnetilen kürtaj düzenlemesinden geri adım atma ve 1985 İspanyası'nın kürtajı çeşitli onay prosedürlerine tâbi kılan düzenlemesine geri dönme niyeti taşıdığını açıkladı.[2] Yine özellikle Katolik inancının baskın olması itibarıyla kürtaj düzenlemelerinin daha sıkı olduğu Polonya ve İrlanda'da son yıllarda hararetli tartışmalar yaşanıyor. Geçtiğimiz ekim ayında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi on dört yaşındaki bir tecavüz mağdurunun kürtajdan yararlandırılmaması ve bu süreçte maruz bırakıldığı muameleler nedeniyle Polonya'yı mahkûm etti.[3]

* Purdue Üniversitesi, Teori ve Kültürel Çalışmalar Bölümü, Doktora Öğrencisi.

[1] "Portugal will legalize abortion". BBC News. 12 Şubat 2007. http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6350651.stm (Erişim tarihi: 13.06.2013)

[2] "Spain announces plans to tighten abortion laws". *The Telegraph*. 8 Mart 2012 (Erişim tarihi: 13.05.2013). http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/spain/9131305/Spain-announces-plans-to-tighten-abortion-laws.html (Erişim tarihi: 13.05.2013).

[3] "Poland must implement landmark European Court ruling on abortion". *Amnesty News*. 31

2010 yılında da yine Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi İrlanda'nın hastalığı gerilemekte olan kanser hastası Litvanyalı bir kadına gebeliğinin devam etmekte olan iyileşme sürecini aksatacağı yönündeki kişisel endişesine rağmen kürtaj yapmasına izin vermemesi ve onu kürtaj yapmak için İngiltere'ye seyahat etmek durumunda bırakması üzerine, İrlanda'yı Sözleşme'nin özel yaşama ve aile yaşamına saygı gösterilmesini gerektiren sekizinci maddesinden bu kararın kürtajın bir hak olarak tanınması gerektiği anlamına gelmediğini vurgulayarak mahkûm etmişti.[4] Kadınların gerektiğinde serbest dolaşım hakkından faydalanarak kürtaj yapabilecekleri yerlere seyahat etmeleri, Avrupa ülkeleri açısından bu tartışmayı daha da karmaşıklaştıran bir unsur teşkil ediyor. Kürtajın birçok Avrupa ülkesinde serbest olması sebebiyle kendi ülkelerindeki kanunların by-pass edildiğini düşünen kimi kürtaj karşıtları, bu konuyu bir Avrupa meselesi haline getirmek ve daha genel geçer tedbirler alınmasını sağlamak için uğraşıyorlar. Kürtaj konusu ABD'de de yerel politikanın değişmez gündem maddelerinden birini oluşturuyor ve üstelik tartışmaların burada Avrupa'ya kıyasla daha hararetli olduğunu ve seçmen tercihleri açısından daha belirleyici bir rol oynadığını söylemek yanlış olmaz. ABD'de bu tartışma çerçevesinde iki ana kamp dikkati çeker: "Yaşamdan yana" diye çevirebileceğimiz "pro-life" adı verilen ve kürtaja karşı olanlar yahut kürtajı ancak çok kısıtlı şartlarda onaylayanlar ile "seçimden yana" diye çevirebileceğimiz "pro-choice" adı verilen farklı gerekçelerle kürtajın genel itibarıyla yasallaşmasını yahut mevcut kısıtlayıcı hukuki düzenlemelerin esnetilmesini savunanlar. Bu çerçeve dâhilinde tartışma genel olarak "yaşamın dokunulmazlığını" savu-

Ekim 2012 . http://www.amnesty.org/en/news/poland-must-implement-landmark-european-court-ruling-abortion-2012-10-31 (Erişim tarihi: 13.05.2013).

[4] Burada bir parantez açarak İrlanda davasında iki kadının daha taraf olduğunu fakat mahkemenin çoğunluk oyuyla bu kadınlar için sekizinci maddenin ihlalinin söz konusu olmadığı kararına vardığını belirtmek gerekir. Bunlardan ilkinde dört çocuk sahibi, yalnız yaşayan, yoksul ve geçmişinde alkol sorunları yaşamış biri olarak tanımlanan bir kadının kürtaj talebi söz konusuydu. Bu kadının dört çocuğu da bu süreç yaşanmaktayken maddi imkânsızlıklar nedeniyle koruyucu aile programı altında başka ailelerle yaşamaktadır. Kadının yeni bir hamilelik ve çocuk istememesinin temel sebebi, gebeliğinin dört çocuğuyla yeniden bir araya gelebilme ihtimalini iyiden iyiye zora sokmasıydı. İkinci kadın ise çocuğunun ebeveynliğini tek başına üstlenmeye hazır hissetmemesi sebebiyle kürtajdan yararlanmak istiyordu. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi bu iki vakada İrlanda için herhangi cezalandırmaya gitmemiştir. Her iki kadın da İrlanda dışında kürtaj yaptırmışlardır. Bkz. "Irish abortion ban 'violated woman's rights'". *BBC News*. 16 Aralık 2010. http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-11342247 (Erişim tarihi: 13.05.2013).

nanlarla, genel olarak ebeveynlerin seçimini veya özelde kadınların seçimini ön planda tutanlar şeklinde konumlanmış iki cenah arasında cereyan ediyor gibi görünmektedir. ABD'deki bu çerçevenin ülke sınırlarını aşıp Avrupa'daki tartışmalar açısından da belirleyici olduğunu ve kürtajın Türkiye'de gündeme gelmesiyle buradaki tartışmaların da çabucak bu eksene ve terminolojiye göre şekillendiğini, farklı grupların bu hazır çerçeve içinde konumlarını alma yoluna gittiğini söyleyebiliriz.

Kürtaj konusunun daha çok münhasıran tartışıldığı diğer ülkelerden farklı olarak Türkiye'de tartışmalar başka bir konuyla ilintili olarak gündeme geldi. Başbakan Erdoğan, 26 Mayıs 2012'de AKP'nin "kadın kollarının" olağan kongresinde yaptığı konuşmasında sezaryene karşı olduğunu açıklayıp Roboski Katliamı'nı ısrarla gündemlerinde tutan çevrelere, bu konudaki yayınlarını ısrarla sürdüren basın organlarına tepki göstererek "Her kürtaj bir Uludere'dir"[5] çıkışını yaptı. Bu yorum bir yandan Erdoğan'ın dolaylı olarak Roboski faciasının bir katliam, bir cinayet olduğunu kabul etmesi anlamına geliyordu. Fakat öte yandan hem sezaryen doğumu hem kürtajı Türkiye'nin nüfusunun artmasını engellemeye yönelik uygulamalar olarak değerlendiriyor, kürtajın cinayet olduğunu söylüyordu. Erdoğan'ın Roboski Katliamı'nın gündemde tutulmasına bir sitem olarak ortaya koyduğu düşünceleri büyük ölçüde gündemi değiştirmeye ve kamuoyunun ilgisini başka yöne çekmeye yönelik bir taktik olarak yorumlandı.[6] Yine de çeşitli kadın örgütleri ve sivil

[5] Erdoğan'ın söz konusu konuşmasında şu argümanları kullanıyordu: "Anne karnında bir yavruyu öldürmenin doğumdan sonra öldürmeyle ne farkı var? Soruyorum size. Bunun mücadelesini hep birlikte vermeye mecburuz. Bu milleti dünya sahnesinden silmek için sinsice bir plan olduğunu biliyoruz. Bu milletin çoğalması için asla bu oyunlara prim vermemeliyiz. Biz, siyasi rant peşinde değiliz. Bizim tek hesabımız var, bu millet muasır medeniyetler seviyesinin üzerine çıkacak, çıkmalıdır. Bunun için de genç, dinamik nüfusa ihtiyacımız var. Bilesiniz ki insan ekonominin temelidir, insan varsa sermaye, emek var, insan varsa tüketim, üretim var. İnsan yoksa bunların hiçbiri yok. Onun için çok gayret edeceğiz, genç nüfusu artırmanın gayreti içerisinde olacağız. Aksi takdirde 2037'de ihtiyar bir nüfusla gerileme dönemine başlarız." Bkz. "Her kürtaj bir Uludere'dir". *Sabah*. 26 Mayıs 2012. http://www.sabah.com.tr/Gundem/2012/05/26/basbakan-erdogan-konusuyor (Erişim tarihi: 13.05.2013).

[6] Nagehan Tokdoğan, "Aksu Bora ile Kürtaj Üzerine", *Kampfplatz*, sayı: 1, 2012, s. 184. Nagehan Tokdoğan'ın Aksu Bora'yla yaptığı söyleşide Bora da bu mevzuya temkinli yaklaşmak gerektiğini ifade ediyordu: "Başbakan'ın Uludere ile kürtaj arasında kurduğu köprüden kürtaj tarafına geçivermek yerine (onun istediği buydu zaten) Uludere tarafında durup hayatlarımız hakkında karar verme iktidarını sorgulamak iyi olurdu." Ayrıca bkz. Aksu Bora, "Evet, Uludere". *Amargi*. 4 Haziran 2012. http://www.amargidergi.com/node/12 (Erişim tarihi: 13.05.2013).

toplum kuruluşları bu konuda bir muhalefet ortaya koymak adına bu konuyu tartışmaya başladılar. Bianet'in öncülüğünde gerek sosyal medyada gerek sokaklarda yürütülecek bir "kürtaj hakkı" kampanyası başlatıldı.[7] Kampanyanın tanıtım metinlerinde kadınlar için "Benim Bedenim, Benim Kararım", "Bu Benim Meselem" sloganları erkekler içinse "Kadının/Karımın/Kızımın/ Sevgilimin Bedeni, Kadının/Karımın/Kızımın/ Sevgilimin Kararı" varyantlarının benimsendiği duyuruldu ve bu kampanya kısa sürede büyüdü. Bu kampanyanın ve kamuoyundaki yaygın tepkinin etkisiyle ve Meclis'in kısa süre kapanacak olması sebebiyle, yeni kürtaj düzenlemesi AKP'nin gündeminden bir süreliğine düşmüş görünüyordu. Ancak Haziran ayında eski Sağlık Bakanı Recep Akdağ, Meclis kapansa da bu konuda geri adım atmalarının söz konusu olmadığını ve yasal düzenleme olmasa dahi çeşitli yönetmelik ve uygulamalarla kürtajı zorlaştırmayı hedeflediklerini söyledi[8]. Aslında bu kararlılıklarının bir işareti olarak Erdoğan'ın sezaryen ve kürtaja ilişkin çıkışıyla başlayan süreçte tartışmanın nedense genelde hep kürtaj ekseninde seyretmesi dolayısıyla ikinci planda kalan sezaryen doğumlarla ilgili yeni düzenlemenin temmuz ayında süratle yürürlüğe sokulmasını alabiliriz.[9] Türkiye'de artık tıbbı gereklilik durumu dışında kadının kararıyla sezaryen doğum gerçekleştirilmesinin önü kapatılmış bulunuyor. Bu gelişmeler göz önüne alındığında ve kürtaj tartışması tarihsel bir çerçeveye oturtulduğunda kürtaj çıkışının ilk planda gündemi değiştirmek için yapılmış bir hamle olsa dahi, kürtajın herhangi bir konu olmadığını ve bu sürecin sona ermediğini söyleyebiliriz.

Kürtaj tartışmasını nüfus ile olan direkt ilişkisi sebebiyle bugün biyopolitik bir çerçeveden ayrı düşünmek imkânsızdır. Bu yüzden kürtaj konusunu salt dini, salt bilimsel, salt hukuki bir konu olarak değil, bu alanlar arasındaki etkileşimleri ve ittifakları mümkün kılan güncel siyasal ve toplumsal koşullarla

[7] "'Kürtaj Hakkı' kampanyası başladı". *Bianet*. 31 Mayıs 2012. http://www.bianet.org/bianet/insan-haklari/138763-kurtaj-hakki-kampanyasi-basladi ve "Kürtaj kampanyası büyüyor". *Bianet*. 31 Mayıs 2012 . http://www.bianet.org/bianet/ifade-ozgurlugu/138771-kurtaj-hakki-kampanyasi-buyuyor (Erişim tarihi: 13.05.2013).

[8] "Kürtajda geri adım yok". *Haber5*. 27 Haziran 2012. http://www.haber5.com/guncel/kurtajda-geri-adim-yok (Erişim tarihi: 13.05.2013).

[9] "Tıbbi zorunluluk olmadan kürtaj yapılamayacak". *Radikal*. 21 Haziran 2012. http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&ArticleID=1091830 (Erişim tarihi: 13.05.2013).

beraber ele almak gerekir. Türkiye'de cumhuriyet tarihi boyunca kürtaj tartışmalarının gündeme geldiği koşullara bakınca bu meselenin yalnızca ahlaki bir mevzuya ilişkin olmadığı daha iyi görülebilir. Son tartışma da her ne kadar Erdoğan'ın "Her kürtaj bir Uludere'dir" çıkışı sebebiyle bambaşka bir sorunun orta yerinde alevlendiyse de, bu konuyu yine Erdoğan'ın uzun zamandır dillendirdiği "nüfus politikası" vizyonuyla ilişkili olarak değerlendirmek gerekir. Uzun zamandan beri Erdoğan her fırsatta Türkiye'nin doğum hızının artması gerektiğinin altını çizmekte ve her evli çiftin en az üç çocuk yapmasını salık vermektedir. Erdoğan, nüfus artışını Türkiye'nin refahı için bir gereklilik olarak ortaya koymakta ve en az üç çocuk sahibi olmayı makbul vatandaşlığın önde gelen kriterlerinden biri olarak sunmaktadır. Bu perspektifle AKP hükümeti çocuk sahibi olmayı daha uygun ve cazip hale getiren çeşitli düzenlemeler yaptı ve yapmaya devam ediyor: vergi avantajı, çalışan kadınlara verilecek maddi destekler, iş yerlerinde açılacak kreşlerin teşvik edilmesi, doğum izninin artırılması ve son olarak doğum borçlanma sınırının altı çocuğa çıkarılarak kadınlara erken emeklilik imkânının tanınmasının gündeme gelmesi bu tarz düzenlemelere örnek verilebilir. Kürtaja ve sezaryene sınırlama getirilmesi ya da bütünüyle yasaklanması da formüle edildiği etik çerçeveyi baştan sona kateden işte böyle bir siyasal bağlamda, bir yönüyle dolaylı yoldan doğum oranını arttırmayı prensip edinmiş bir nüfus politikası çerçevesinde telaffuz edilmektedir.

Kürtaj tartışmasını nüfus ile olan direkt ilişkisi sebebiyle bugün biyopolitik bir çerçeveden ayrı düşünmek imkânsızdır. Bu yüzden kürtaj konusunu salt dini, salt bilimsel, salt hukuki bir konu olarak değil, bu alanlar arasındaki etkileşimleri ve ittifakları mümkün kılan güncel siyasal ve toplumsal koşullarla beraber ele almak gerekir.

Kürtaj tartışmalarının hararetle devam ettiği dönemde Asım Karaömerlioğlu[10] ve Mary Lou O'Neil[11] yazılarında Türkiye'de kürtaj düzenlemelerinin kısa bir tarihini sundular. Yine TBMM Araştırma Merkezi de ilgili

[10] M. Asım Karaömerlioğlu, "Türkiye'de Kürtajın Kısa Tarihi". *Bianet*. 25 Temmuz 2012. http://www.bianet.org/bianet/siyaset/139903-turkiyede-kurtajin-kisa-tarihi (Erişim tarihi: 13.05.2013).

[11] Mary Lou O'neil, "Kürtaj Yasağının Karanlık Tarihi". *Bianet*. 20 Haziran 2012. http://www.bianet.org/bianet/diger/139186-kurtaj-yasaginin-karanlik-tarihi (Erişim tarihi: 13.05.2013).

kurullara sunmak üzere Türkiye'deki kürtaj ile ilgili yasal düzenlemelere ait bir tarihçe derledi.[12] Bu çalışmalara bakıldığında karşımıza Türkiye'de ülkenin nüfus politikalarına göre şekillenen üç tarz düzenleme çıkmaktadır. İlki cumhuriyetin kurulmasından 1960'lı yıllara kadar süren ve kürtajın mutlak suretle yasak olduğu dönemdir. Bu dönem incelendiğinde nüfus azlığı probleminin Türkiye'nin öncelikli problemlerinden biri olarak tanımlandığını ve yalnızca kürtajın değil, gebeliği önleyecek ilaçların da yasaklandığını görüyoruz. Bu dönemde yine dolaylı olarak nüfusun artışını sağlayacak çeşitli düzenlemeler de hayata geçirilmiştir: evlilik yaşının düşürülmesi ya da çocuk sahibi olmayı özendirici çeşitli teşviklerin sunulması gibi. Nüfus artışı bu dönemde "Türk Ulusu"nun bekasına ilişkin bir mesele olarak değerlendirildiğinden, söz gelimi 1936'da kürtaj yasağı kanunda "*Irkın Tümlüğü ve Sağlığı Aleyhine Cürümler*" başlığı altında ele alınmış ve cezai yaptırımı 1926 yılında benimsenen yaptırımlara nazaran ağırlaştırılmıştır. Bu tarz cezai yaptırımların desteğini arkasına almış bir nüfus politikası haliyle kürtaj konusunun kamuoyunda tartışılmasının da önüne geçmekteydi. Kürtaja ilişkin ikinci düzenleme 1965 yılında çıkarılan *557 sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun* ile yaşama geçmiştir. Bu Kanun kürtaj yasağını esnetmiş, bu yasağa iki temel istisna getirmiştir. İlk istisna, gebeliğin kadının yaşamı açısından tehlike arz ettiği durumlar; ikinci istisna fetüsün gelişimini imkânsız kılan ya da doğum sonrasında gerek bebek gerek sonraki nesiller için "ağır maluliyet" yaratacak bir sağlık sorunun bulunduğu durumlar olarak belirlenmiştir. Yine doğum kontrolüne ilişkin ürünlerin kullanılmasına ilişkin yasaklar da kaldırılmıştır. Bu yeni düzenlemenin arka planına baktığımız zaman Cumhuriyet'in ilk yıllarından beri sıkı sıkıya uygulanan nüfusu arttırmaya yönelik politikaların neticesinde ulaşılan nüfus artış hızının artık ülkenin ekonomik refahı için bir sorun olarak görülmeye başladığı bir Türkiye'yle karşılaşıyoruz. Bu dönemde artık nüfus artışının kontrol edilmediği durumda "ulusun bekası" için bir gereklilikten çok bir tehlike olarak değerlendirilmeye başlandığı görülüyor. Bu değişen siyasal iklim içinde kürtajın açıkça tartışılması ve bir hak olarak talep edilmesi böylelikle 1970'lerde belirginlik kazanmaya başladı. 1970'ler boyunca hem parlamento-

[12] "Meclisten 'Kürtaj' Araştırması". *Sabah*. 21 Haziran 2012. http://www.sabah.com.tr/Gundem/2012/06/21/meclisten-kurtaj-arastirmasi (Erişim tarihi: 13.05.2013).

da hem de sivil toplum tarafından daha sıklıkla dile getirilen kürtaj düzenlemesindeki yasak sınırının daraltılmasına ilişkin taleplerinin geniş kaplamlı bir şekilde yasalara yansıması ise 1980 darbesinden sonra gerçekleşti. Bu üçüncü düzenleme kapsamında, Milli Güvenlik Konseyi'nin 1983'te yayımladığı 2827 sayılı Kanunla çeşitli şartlar sağlanmak koşuluyla kürtaj yasak olmaktan çıkarıldı. İlk şart, kürtajın anne sağlığı için bir tehlike arz etmemesi, ikinci şart ise kürtaj gebeliğin onuncu haftası tamamlanmadan yapılmasıydı.[13] 2004 yılında AKP tarafından yeniden düzenlenen ceza yasasında da kişilere karşı işlenen suçlar kısmının beşinci bölümü kürtajın hangi durumlarda yasal olduğunun sınırlarını çizmektedir. 99. Madde; rıza dışında çocuğun düşürtülmesini, tıbbı zorunluluk olmadığı halde rızayla dahi olsa on haftadan sonra yapılacak kürtajı, rızaya dayalı ve on hafta tamamlanmamış olsa dahi yetkili kişilerce yapılmayan kürtajı suç olarak tanımlamıştır. 2004'teki yeni ceza kanununda 1983 yılına ait *Nüfus Planlaması Hakkında Kanun*'da tanımlanmamış bir esneklik de yer almıştır: yeni kanunda 99. maddenin 6. fıkrası tecavüz sonucunda oluşan gebelikler için bir istisna gözeterek yirmi haftadan fazla olmamak, kadının rızasıyla olmak ve yetkili kişilerce gerçekleştirilmiş olmak koşullarıyla kürtajı yasal kabul etmektedir.

Kürtajla ilgili yeniden çeşitli sınırlamalara gidilmesinin gündemde olduğu şu günlerde 1983 yılındaki Milli Güvenlik Konseyi'nin kürtaja sınırlı serbestî getiren kanun değişikliğinin gerekçesine bakmak faydalı olacaktır. Bu kanunun gerekçesinin de kendinden önceki dönemi benimsenen nüfus politikaları açısından ikiye ayırdığını görüyoruz.[14] Gerekçe metninde Türkiye açısından 20. yüzyılın başında çok ciddi bir sorun kabul edilen nüfusun azlığı meselesinin gerek uygulanan politikalarla gerek sağlık alanındaki gelişmelerle beraber artık bir sorun teşkil etmediği, aksine 1960'lardan itibaren nüfus artışının Türkiye için yeni bir problem oluşturmaya başladığı vurgulanmış. Metnin dikkat çektiği bir diğer nokta ise 1965 yılında çıkarılan nüfus planlamasına

[13] Eski Ceza Kanunu Dördüncü Fasıl, 468. 469. ve 470. maddeler. Bu arada not etmek gerekir ki eski ceza kanunu belli birtakım koşulları sağlamayan kürtajları suç olarak kabul ediyorduysa da 472. madde ile kişinin bu suçu "kendisinin veya akrabasının şeref ve namusunu kurtarmak için" işlediği durumlarda üçte ikiye kadar ceza indirimine gidiyordu.

[14] "'Kürtaj Yasası' Nasıl ve Neden Çıkmıştı?". *Skyturk*. 31 Mayıs 2012. http://www.skyturk360.com/haberdetay.asp?id=6936 (Erişim tarihi: 13.05.2013).

ilişkin kanunun beklentileri karşılamadığı ve nüfus artışına çare olamadığıdır. Ayrıca kürtajla ilgili kısıtlamaların aslında kürtajın gerçekleştirilmesine mâni olmadığı teslim edilerek uygun olmayan koşullarda yapılan düşüklerin kadınların sağlığı açısından ciddi bir tehlike oluşturduğu ifade edilmiş. Yapılan çeşitli nüfus araştırmalarında arzulanan ortalama çocuk sayısının üç olarak belirlendiği tespitine dayanarak üçten fazla çocuk sahibi olmanın bir yönüyle kürtajın ulaşılabilir olmamasıyla ilişkili bir durum olduğu savunulmuş.[15] Kürtaj düzenlemesinin esnetilmesinin bir diğer gerekçesi olarak kürtaj yasağının toplumda eşitsizlik yaratması ve bu yönüyle kanunların itibarını zedelemesi gösterilmiş. Yasak durumunda ekonomik koşulları iyi olan kadınların kürtaj imkânına görece güvenli ortamlarda ulaşması mümkünken, bu maddi koşullara sahip olmayan kadınların kürtajı kendi başlarına ya da profesyonel olmayan kişilerin yardımıyla yapmaya mecbur bırakıldıkları vurgulanmış. Gerekçenin kullandığı son argümanda ise gelişmiş ülkelerde kürtaj serbestîsinin yükselen bir trend olmasından bahsedilmiş ve Türkiye'nin de kürtaj yasağının bir işlerliği olmadığını kavrayan ve vatandaşı olan kadınların sağlığına ihtimam gösteren bu ülkeleri takip etmesi gereğinin altı çizilmiş.

[15] "Konunun hukukî durumuna gelince, ülkemizde çocuk düşürme fiili çok sayıda işlendiği halde bunların içinde ancak tesadüfi bir iki tanesi yargı organlarına intikal etmektedir. Bu oran istatistiklere göre en yüksek olasılıkla yüz binde dörttür. Yüz bin aynı fiili işleyenden ancak dördünün cezalandırılması sonucunu doğuran kanun hükmü adalet duygularıyla tamamen çelişmektedir. Bugün toplumumuz çocuk düşürme fiilini müsamaha ile karşılamakta ve çocuğunu düşürmek isteyen her kadın bunu rahatlıkla başarmaktadır. Diğer bir deyişle söz konusu hükümlerin genel önleme özelliği hemen hemen hiç yoktur. Her yıl en azından 500 000 aykırı fiilin işlendiği bir olayda kanun hükmünün genel önleme özelliğinden söz edilemez. Türk Ceza Kanunundaki hükümlerin özel önleme özelliğinden de söz etmek olanaksızdır. Bir kere bu hükümlerin özel önleme özelliği ancak yüz binde dört kişide gösterilebilmektedir. Ayrıca, çocuk düşürme fiilinin mahiyeti icabı, hürriyeti bağlayıcı cezanın bu dört kişi üzerinde de ıslah edici bir niteliği bulunmadığı kanısındayız. Bütün bu olgular, sosyal, ekonomik ve psikolojik nedenlerle rızalı çocuk düşürme fiilinin suç olmaktan çıkarılması görüşüne kuvvet kazandırmaktadır. Kanunî yasağın kaldırılması, bu fiilleri de artıracak değildir. Zira bu fiilî işlemeye kararlı olan bugün dahi bu olanağa sahip bulunmaktadır. Bu nedenle, söz konusu fiilî suç olmaktan çıkarma, fiil sayısında bir artırmaya neden olmayacak buna karşın bugün yasağın sonucu gizlilik nedeniyle gerekli tıbbî kontrolden uzak yapılan düşük sayısını azaltarak kadının hayat ve sağlığı daha fazıla korunmuş olacaktır. Hiç bir önleyici niteliği bulunmayan, uygulama oranı yüz binde dört olan ve herkes tarafından kolaylıkla işlendiği nedenle kanuna saygıyı da azaltan rızalı çocuk düşürmenin suç olmaktan çıkarılmasının zorunlu olduğu inancındayız." Bkz. "'Kürtaj Yasası' Nasıl ve Neden Çıkmıştı?". *Skyturk*. 31 Mayıs 2012. http://www.skyturk360.com/haberdetay.asp?id=6936 (Erişim tarihi: 13.05.2013).

Bu gerekçenin üç açıdan özellikle önemli olduğunu düşünüyorum. Öncelikle var olan kürtaj yasağının hiçbir zaman kürtajın yapılmadığı anlamına gelmediğini söylemeliyiz. Gerekçenin teslim ettiği üzere, yasak olduğu dönemlerde kürtaj, hastane dışı ortamlarda kimi zaman doktorlar kimi zaman kadının kendisi tarafından uygulanmaya devam etti. Bu koşullar da kadının sağlığı açısından ölüm de dâhil olmak üzere çeşitli ciddi riskler oluşturmaktaydı. Ancak yasak döneminde gerçekleşen bu kürtajlara rağmen, Karaömerlioğlu'nun da belirttiği gibi, kürtaja ilişkin rakamların adli istatistiklere yansımadığını görüyoruz.[16] Kürtajın şartlı serbestîsinden önce gerçekleşen düşüklerin önemli bir bölümünün kürtaj olduğunun bilinmesine rağmen bu vakalar mahkemeye intikal etmiyordu. Bunun en önemli nedeninin kürtajın hukuki takibinin yapılmasının neredeyse olanaksız olması olduğunu söyleyebiliriz. Kadınların isteyerek kendi başlarına geçekleştirdikleri düşüklerin kendiliğinden düşüklerden ayırt edilmesi mümkün olmadığından kanunen düşük yapmak başlı başına suç teşkil etmemektedir.[17] Kürtajın kanunsuz olarak bir doktor yardımıyla gerçekleştirildiği durumlarda da yine adli mekanizmaların işletilmesi kolay görünmemektedir. Örneğin 1965 yılında kürtaja birtakım koşullarda tanınan serbestî de hekimlere bu yasağın etrafından kolaylıkla dolanabilecekleri bir alan açmakta, kürtajlar bir şekilde kitabına uydurularak hastanelerde gerçekleştirilebilmekteydi. Tüm bunlar dışındaki durumlarda ise suç olarak tanımlanmış bu eylem için belli bir tolerans gösterildiğini söyleyebiliriz. Bu, bir yanıyla Foucault'nun "hoşgörülen yasadışılık" ya da "müsamaha gösterilen kanunsuzluklar" diye tabir ettiği duruma örnek teşkil etmektedir.[18]

[16] Örneğin, Karaömerlioğlu yazısında CHP'nin 1979 yılında verdiği bir yasa önergesinde mahkemeye intikal eden kürtaj vakalarının gerçekleşen toplam kürtaj vakasına oranının yüz binde dört olduğu şeklinde bir tespit bulunduğunu aktarmaktadır. 1983'teki kanun değişikliğinin gerekçe metninde aynı istatistikten faydalanılmıştır.

[17] Türkiye'de özellikle kürtajın bütünüyle yasak olduğu yıllarda, ve aslında hala, düşüğe neden olduğu düşünülen çeşitli yöntemlerin kadınlarca isteyerek kullanıldığı bilinmektedir. Bir dönem sağlık bakanlığı da yapmış olan Prof. Dr. Nusret Fişek bir yazısında bu yöntemlerin kısa bir listesini sunmaktadır: Bunlar arasında "acı yonca, kınalı kinin ve maydanoz suyu" gibi ağızdan alınan besinler ile mekanik bir müdahaleye olanak tanıyacak "laminaria, kalem şeklinde kesilmiş sabun, kibrit çöpü, çıra, ebe gümeci kökü, bağ çubuğu, kunduracı çirişi, cam çubuk gibi" araçlar bulunmaktadır. Nusret Fişek, "Çocuk Düşürmenin Sosyal Yönü". http://www.ttb.org.tr/n_fisek/kitap_2/23.html (Erişim tarihi: 13.05.2013).

[18] Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 1992, s. 101-106.

Yasaların uygulanma biçimi, bu yasaların parçası olduğu bilgi-iktidar ağından ayrı düşünülemeyeceğinden, gerek yasa metninde gerekse yasanın uygulanma biçimlerinde cezaya çarptırılmayan bir kanunsuzluk alanı ortaya çıkmaktadır. Kürtaj bağlamında görüldüğü üzere bu müsamahalar ahlaki bir yargıyla temellenmek durumunda da değildir, daha çok yasal-siyasal konjonktürün temellendirdiği bir durumdur. Bir yanıyla kürtaj durumunda bu toleransın iki işlevinin olduğunu, kasıtlı olarak gerçekleştirilen düşüklerin kendiliğinden gerçekleşen düşüklerden ayırt edilmesi güçlüğüne karşı ortaya konan bir hukuki manevra olduğu kadar, yasal olanın ve yasakların toplumda dağıtılışında belli bir kesime tanınacak ayrıcalığın kaynağını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

İncelediğimiz bu gerekçenin bir diğer önemli özelliği de Meclis'in değil, Milli Güvenlik Konseyi'nin yaptığı bir kanun değişikliğinin gerekçesi olması. Aslında genel olarak değişen nüfus politikaları perspektifiyle değerlendirildiğinde kürtaja getirilen şartlı serbestînin darbe yönetimince getirilmiş olması bir sürpriz arz etmiyor. Burada konuya yasaların ne dediği kadar ne işe yaradığı sorusuyla yaklaşmanın önemini görüyoruz. Bu yönüyle nasıl Milli Güvenlik Konseyi'nin getirdiği şartlı kürtaj serbestîsini özgürlükçü ya da patriyarka karşıtı olarak alamıyorsak, her kürtaj yasağını da salt patriyarkaya endekslemek

toplumdaki bilgi-iktidar ilişkilerini göz ardı eden bir indirgeme teşkil edecektir. Burada yasaların yaşamın ve günlük pratiklerin hukuk düzlemi üzerinde belli bir haritasını çıkarmak ve kodlamak suretiyle çalıştığını vurgulamalıyız. Ancak bu kodlama yalnızca yasaklarla değil, aynı zamanda tanınan haklarla gerçekleşir. Kürtaj serbestîsinin ya da yasağının tek bir anlamı ya da işlevi yoktur. Nietzsche'nin çoğulcu semiyolojisinde nasıl her kuvvet kendisini yakalayan diğer kuvvetlere göre bir anlam kazanıyorsa, kürtaj yasağı ya da serbestîsi de ortaya çıktığı dispozitif çerçevesinde anlam kazanır. Kürtaj yasağı gibi kürtaj serbestîsi de farklı bir bilgi-iktidar ağı içinde pekala patriyarkal bir düzeneğin parçasını oluşturabilir. Bu yüzden kürtajın yasaklanması belli bir baskıcı yaklaşıma işaret ediyorsa da kürtajın serbest bırakılmasının zorunlu olarak bunun tersine bir özgürleşmeye tekabül ettiğini söyleyemeyiz. Çünkü kadın bedeni, Milli Güvenlik Konseyi'nin tanıdığı "kürtaj hakkıyla" aslında başka bir kapana alınmaktadır: kadına verilen bu kürtaj hakkı kadının bedenini, o dönemde yeniden tanımlandığı şekliyle ulusun bekası ve refahının hizmetine sunmaktadır. Yasaların neye yaradığına ya da ne iş gördüğüne odaklandığımızda böylelikle aynı yasanın ya da yasakların farklı bilgi-iktidar ilişkileri içinde hangi farklı işlevleri üstlendiğini incelememiz de mümkün olur. 1960'lı yılların ortalarına kadar uygulanan katı kürtaj yasağı ile bugün talep edildiği şekliyle kürtaja ilişkin sınırlandırmalar bir ve aynı düzeneğin parçası değildir; her ikisi de bir beden politikası ortaya koymakla beraber, farklı beden politikalarıdırlar. İlki, üremeyi öncelikle "Türk ırkının" devamlılığı açısından ele alıp teşvik etmekteyken, bugün AKP hükümetinin ortaya koyduğu nüfus politikası vizyonu daha çok ekonomik kalkınma zemininde inşa edilmiştir. Ağır ekonomik kriz sonrasında 2000'lerden itibaren gözetilen bu nüfus politikası da elbette bir anlamda ülkenin bekasını temel kriter olarak almaktadır. Ancak bunu kalkınmanın odağına yeniden insan gücünü ve insan kaynaklarını koyarak yapmaktadır. Bu yeni vizyonda, doğum kontrol yöntemleri 1960'lar öncesinde olduğu gibi dışlanmamakta fakat insanın ve insan yaşamının üretimin, tüketimin ve kalkınmanın dinamosu olarak görülmesi itibarıyla nüfus artışı teşvik edilmektedir.

Bu gerekçenin ortaya koyduğu diğer bir önemli husus ise kürtaj tartış-

masının niteliği ile ilişkilidir. Kürtaj problemini tarihsel, toplumsal ve siyasi bağlamından soyutlayarak ele alamayız. Bu mesele pek tabii ki aynı zamanda etik ve dini bir sorunsaldır.[19] Fakat kürtaj taraftarı ya da karşıtı etik ya da dini argümanlar ancak toplumsal alanı kuşatan başka kuvvetlerle ittifak içinde anlam kazanır, görünürlüğe kavuşurlar. Sadece Türkiye'de kürtaj tartışmasının izlediği güzergâha bakınca dahi, bu tartışmaların arka planında etik ya da dini hassasiyetlerden çok bu dinamiklerle farklı biçimlerde iç içe geçmiş ekonomi ve nüfus politikalarının olduğunu görüyoruz. AKP'nin bu tartışmayı, üstelik 2004 yılında ceza yasasını yeniden düzenlerken tecavüz durumunda kürtajın yasal kabul edildiği süreyi diğer durumlardan daha uzun tutmak gibi bir adım atmışken, iktidarının onuncu yılında gündeme taşıma gayretini ancak bununla açıklayabiliriz.[20]

Yine tıp teknolojisi ve doğum kontrol yöntemleri de bilgi-iktidar ağı içinde her daim değişmekte ve bu ilişkileri farklılaştırmaktadır. Batı'da neredeyse on altıncı yüzyıla kadar bugünkü anlamıyla doğum kontrol gereçlerinden bahsetmek olanaklı olmadığı gibi insan haklarının ve özelde yaşam hakkının hem kürtaj karşıtı argümanlarda hem de toplumun idaresinde ve hukuk sisteminde yirminci yüzyılın ortalarına kadar bugünkü rolünü oynadığı da söylenemez. Ne var ki bu durum, bu toplumların bir doğum kontrol teknolojisinden yoksun oldukları ya da kürtajın bütünüyle serbest olduğu anlamına gelmez.

[19] İnsan yaşamının başlangıç noktasıyla ilgili tartışmada farklı dinlerin farklı yaklaşımı olduğu gibi aynı dine mensup çevreler de bu konuda görüş birliği olmaktan uzaktır. Yahudi gelenekleri Katolik Hristiyanlarda olduğu kadar katı bir kürtaj yasağı koymaz. İslam'da da özellikle farklı mezhepler arasında embriyonun hangi noktada insan sayıldığı ile ilgili yaygın bir 40 gün-120 gün tartışması bulunuyor. Ayrıca İslam'da kürtajın yasaklandığını savunanlar arasında bu yasağın statüsü ve hükmü ile de ilgili görüş ayrılıkları mevcut. Dini olmayan sebeplerden dolayı kürtaja karşı olanlar da hesaba katılırsa, kürtaj tartışmasının çoğu zaman dindar olanlar ve olmayanlar arasında bir ayrışma ekseni olarak ortaya çıkmasına ve özellikle dinin toplumdaki ağırlığından istifade etmek isteyen kimi kürtaj karşıtlarının tartışmayı bu şekilde sunmaya gayret etmelerine rağmen bu tartışmada taraflar aslında salt dindarlık ekseninde belirlenmek zorunda değildir.

[20] Üstelik sadece Cumhuriyet döneminde değil, Osmanlı Devleti'nde de durum böyleydi. Halifeliği sürdüren Osmanlı Devleti'nde kürtaj yasağı ancak 19. yüzyılın ortalarından itibaren sıkı bir biçimde uygulanmaya başladıysa, bunun sebeplerinden birisi, o günün siyasal koşullarında daha iyi bir savaş gücü için ordunun büyüklüğünün dolayısıyla nüfusun büyüklüğünün kilit bir önem kazanmış olmasıydı. Bkz. Gülhan Balsoy, "Osmanlı toplumunda kürtajın yasaklanması". *Bianet*. 18 Ağustos 2012. http://bianet.org/biamag/toplumsal-cinsiyet/140387-osmanli-toplumunda-kurtajin-yasaklanmasi (Erişim tarihi: 13.05.2013).

Hemen her dönemde geri çekme yöntemi ile çeşitli çocuk düşürtücü otlar, besinler, içecekler yoluyla kasıtlı yapılan düşüklerin oldukça yaygın olduğu bilinmektedir. Yine Antik Yunan ve Roma'da kürtajla ilgili yasal düzenlemeler çocuğun "yaşam hakkını" korumaktan ziyade, hak terminolojisiyle ifade edecek olursak, erkeğin baba olma hakkını korumaya yöneliktir. Bu açıdan kürtaj meselesinin kavranışı tarihsel olarak tek bir doğrusal çizgi üzerinde seyretmez. Doğum kontrol yöntemlerine ilişkin bilginin de tarih boyunca sürekli bir artış gösterdiği söylenemez. Riddle, doğum kontrol yöntemlerinin ve kürtajın Batı'daki tarihine ilişkin yaptığı analizde Orta Çağ'ın sonlarına doğru Avrupa'nın doğum kontrol yöntemleri ve düşük yaptıran besin ve içeceklere dair yüzyıllar boyunca gelişmiş bilgi birikiminden adeta bir kopmayla ayrıldığını ifade etmektedir.[21] Riddle'ın yorumuna göre kiliselerin ve dini yetkililerin kürtajla ilişkili takınmaya başladıkları sert tutum da Avrupa'nın salgınlar ve savaşlar sebebiyle nüfusun ciddi bir azalma kaydetmesiyle ilişkilidir ve temelde bir tür nüfus politikasına dayanmaktadır.[22]

Kürtajın genellikle bu toplumsal, tarihsel ve siyasal boyutlarının bir yana bırakıldığı güncel tartışmalar anne karnındaki embriyo ya da fetüsün hukuki açıdan ne zaman kişi kabul edileceğinin tayin edilmesinde düğümleniyor. Bu noktada "yaşamdan yana olanlar" ve "seçimden yana olanlar" kutuplaşmasında her iki tarafın da hukuki kişiliğin ortaya çıkma koşullarının belirlenmesinde ilk referans noktası olarak farklı biçimlerde de olsa bilimsel bir çerçeveye müracaat ettiğini görüyoruz; öyle ki bu iki grup her daim karşılıklı olarak birbirini yeterince bilimsel olmamakla itham etmektedir. Burada birbiriyle ilişkili olsa da ayrı ayrı değerlendirebileceğimiz üç sorunun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz: "yaşamın başlangıcı" sorusu, bilimsel olarak insan olma koşul-

[21] John M. Riddle, *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*, Boston: Harvard University Press, 1999.

[22] Heinric Cramer'ın yerel ekleziyastik yetkililerden izin alamamasının akabinde Almanya'da cadıları cezalandırmak için Papa Innocentius VIII'den istediği izin üzerine, Papa kaleme aldığı "*Summis desiderantes affectibus*"'ta Cramer'ı cadıları cezalandırmakla yetkilendirirken, cadıların yol açtıkları felaketlerden biri olarak erkeklerin cinsel aktivitede bulunmasına ve kadınların doğum yapmasına mani olmalarından bahsedilmekteydi. Cadılar yine bu dönemde yeni doğmuş bebekleri öldürmekle ve erkeklerin penisini çalmakla itham edilmekteydi. Neredeyse dönemin bütün sıkıntı ve felaketlerin faturasının kesildiği cadıların nüfusun artışını engellemekle suçlanması yine Avrupa'da nüfus politikaları, doğum kontrol yöntemleri ve kürtajın tarihi açısından dikkat çekicidir.

larının ne aşamada sağlandığı sorusu ve hukuki kişiliğin ne zaman oluşacağı sorusu. Kürtaj karşıtı tavrını yaşamın döllenmeyle başladığı düşüncesi üzerine inşa eden cenahın argümanları incelenirse hemen şu iki varsayımı yaptıkları görülecektir: Döllenmeyle oluşacak embriyonun gelişmesiyle ortaya bir insan çıkacağı için yani embriyonun potansiyel bir insan olması itibarıyla döllenme anı aynı zamanda insanın oluşma anıdır ve bu anın insan oluş anı olması itibarıyla, yetişkin bir insanı öldürmek nasıl cinayet olarak kabul ediliyorsa, embriyonun gelişiminin müdahaleyle durdurulmasının da bir cinayet olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Bu varsayımın ayırt ettiğimiz iki soruyla olan ilişkisi açısından sorun arz ettiğini söyleyebiliriz. Öncelikle döllenme anından doğum anına kadar embriyo ve fetüs gelişiminin zorunlu olarak takip edeceği doğrusal bir çizgi çizmek mümkün değildir. Üstelik döllenmenin nasıl gerçekleşeceği kadından bağımsız değildir. Döllenme birçok dış faktöre bağlı girift bir süreçtir. Bugün istatistikî olarak vegan kadınların çift yumurta ikizine gebe kalma ihtimallerinin vejeteryan ya da omnivor kadınlardan daha düşük olduğu bilinmektedir.[23] Yine araştırmalar döllenme gerçekleştikten sonra hamile farelerin diyetinin ve stres düzeyinin DNA metilasyonunu ve gen ifadesini etkilediği göstermektedir.[24] Yani döllenme olduktan sonra bile embriyonun genetik olarak tamamlanmış olduğunu ve anneden bağımsız olduğunu söylemek mümkün değildir. Öte yandan döllenmiş yumurtanın rahme tutunup tutunmayacağı ile ilgili hiçbir garanti söz konusu değildir. Yapılan araştırmalar döllenmiş yumurtaların %30 ila %70'inin rahme tutunamadığını ortaya koymaktadır. Yani döllenmiş yumurtaların ancak %30 ila %70'inin potansiyel bir insan olduğunu söylemek doğru olabilir.[25] Ancak potansiyel insan kavrayışı da kendi içinde net bir ayrım ortaya koymaktan uzaktır. İnsan kabul edilmek için ne kadar potansiyel gereklidir? Sadece döllenmiş yumurtanın değil, döllenme öncesinde sperm ve yumurtanın da potansiyel insanlar olduğunu söyleyemez miyiz? Yine gelişen klonlama teknolojisiyle kök hücrelerden yapılan genetik

[23] Gary Steinman, "Mechanisms of Twinning: VII. Effect of Diet and Heredity on the Human Twinning Rate". *The Journal of Reproductive Medicine*. Sayı: 51(5), 2006, s.405-10.

[24] Kathryn Gudsnuk & Frances A. Champagne, "Epigenetic Influence of Stress and the Social Environment". *ILAR Journal*, Sayı: 53 (3-4), 2012, s. 279-288.

[25] Yapay döllenmede bu oranlar çok daha düşüktür. Bkz. T. G. Kennedy, "Physiology of implantation". 10th World Congress on In Vitro Fertilization and Assisted Reproduction, 24-28 Mayıs 1997. http://publish.uwo.ca/~kennedyt/t108.pdf

transferle embriyo oluşturulabilmektedir. Bu anlamda kök hücreleri de üreme hücreleri gibi potansiyel insan kabul edilebilir. Aslında her insan aynı zamanda biyolojik olarak sayısız insan potansiyeli değil midir? Gebeliğin ilerleyen aylarında bir fetüsün ortaya koyduğu insan potansiyeliyle, spermin ortaya koyduğu insan potansiyeli kuşkusuz birbirlerinden farklı potansiyellerdir, ancak potansiyel insan kavramı insan yaşamının ne zaman başladığı sorusunun ikizidir yahut başka bir formülasyonudur, o sebeple bizi başladığımız noktadan başka bir yere götürmesi olası görünmemektedir.

Döllenmenin bahsettiğimiz sebepler dolayısıyla bir başlangıç noktası olarak alınamayacağını düşünen kimi kürtaj yanlısı çevreler embriyonun bağımsız bir canlı ya da insan kabul edildiği noktayı embriyonik gelişimin sonraki aşamalarına kaydırırlar.[26] Kimileri bu noktayı gastrulasyon olarak tayin ederler. Aslında gastrulasyon sonrasında zigotun durumuyla ilgili olarak birçok belirsizlik ortadan kalkmıştır: sözgelimi kadının ikiz doğurup doğurmayacağı artık bellidir. Fakat bu aşamada embriyo hakkında birçok belirsizlik varlığını korumaktadır. Örneğin, cinsiyet morfolojik olarak henüz belli değildir. Bu aşamada dünyaya gelen embriyonun yaşama şansı yoktur, bu yüzden embriyonun bu aşamada anneden bağımsız bir canlı olduğunu söylemek biyolojik olarak mümkün değildir. Yine nörolojik bir perspektifle yaşamın başlangıç noktası olarak beyin aktivitesinin (EEG) başladığı noktayı referans alan yaklaşımlar bulunmaktadır. Bilimsel literatürde bu evrenin gebeliğin 24. ila 27. haftaları arasında gerçekleştiği ifade edilmektedir. Bu görüşü benimseyenler, ölüm için de söz gelimi kalp atışından ziyade beyin faaliyetinin referans alındığına dikkat çekerek pozisyonlarını savunmaktadır.[27] Son olarak bebeğin ka-

[26] Türkiye Halk Sağlığı Kurumu başkan yardımcısı Mustafa Öztürk, Sağlık Bakanlığı'nın yürüttüğü ertesi gün hapının kullanımına ilişkin takip ve tespit çalışmaları yaptığını teyit eden beyanında bu çalışmaların ertesi gün hapının kullanımını yaygınlaştırmak ve bu hapı daha erişilebilir kılmak için yapıldığını dile getiriyordu. Ertesi gün hapının kullanımının yaygınlaştırılmasında bir beis görülmemesi ve yine Recep Akdağ'ın açıklamalarında istenmeyen gebeliklerin önüne geçmek için ayrım yapmaksızın bütün doğum kontrol yöntemlerinin teşvik edilmesi şeklindeki beyanları, kimi doğum kontrol yöntemlerinin döllenme kadar rahme tutunmayı da engellemeye yönelik olduğu göz önüne alınırsa, mevcut hükümetin hamileliğin ne zaman başladığı ile ilgili tartışmada döllenmeden ziyade rahme tutunmadan yani emplantasyondan yana tavır aldığını söyleyebiliriz. Bkz. "Sağlık Bakanlığı ertesi gün hapı kullananları fişliyor mu". *T24.* 29 Haziran 2012. http://t24.com.tr/haber/saglik-bakanligi-ertesi-gun-hapi-kullananlari-fisliyor-mu/207364 (Erişim tarihi: 13.05.2013).

[27] Zira ölüm de yaygın olarak beyin aktivitelerinin durması olarak kabul edilmektedir. Aslına

dın rahmi dışında bağımsız olarak yaşamını sürdürebileceği noktayı yaşamın başlangıcı olarak kabul eden yaklaşım vardır. Fetüsün bu gelişim aşamasına 25. hafta dolaylarında geldiği düşünülmektedir. Tüm bu farklı pozisyonlar göstermektedir ki kürtaj yanlıları arasında da yaşamın ne zaman başladığı hususunda bir uzlaşma bulunmamaktadır.

Gelgelelim yaşamın ne zaman başladığı sorusu zaten yaşam için belli bir noktada başlangıç tayin ettiği için başlı başına sorunludur. Cansız maddelerden canlı maddelerin türediği şeklindeki Aristoteles'e kadar uzanan abiyogenez görüşünü 18. yüzyılda Francesco Redi yaptığı bir dizi deneyle çürütmüştü. İki kavanoza et koyan Redi, bu kavanozlardan yalnızca ağzı açık olanda kurtçuk gelişimin gözlendiğini ortaya koymuştu. Yine 19. yüzyılda Pasteur, bakterilerin ve mantarların yaşamları için elverişli koşullar sağlandığında kendiliğinden ortaya çıkmadığını, bakterilerin ve mantarların bu ortama dışarıdan gelerek burada çoğaldığını göstermişti. 20. yüzyılda bu soruna yeniden eğilen bilim insanları özellikle Oparin ve Haldene dünyanın erken dönemlerinde kimi elverişli koşullar vasıtasıyla abiyogenezden bahsedilebileceği fikrine ön-

bakılırsa bilimsel olarak kişinin yaşamın ne zaman başladığı sorusu ne zaman sona erdiği sorusundan daha zor bir soru değildir. Destek ünitesine bağlıyken kalp atıyor olsa bile geri dönüşü olmayan bir şekilde beyin faaliyetlerinin durduğuna kanaat getirilirse beyin ölümü gerçekleşmiş kabul edilir.

cülük ettilerse de dünyanın mevcut koşulları altında abiyogenezden bahsedilemeyeceğini teslim ettiler. Yani gelinen noktada eğer bilim referans alınacaksa, şu bilimsel bilgiyle başlamak gerekmektedir: Bugünün koşullarında biyolojik olarak yaşamın doğada canlılığın cansızlıktan hâsıl olması bilimsel olarak ihtimal dâhilinde görülmemektedir. Bu anlamda "yaşamın başlangıcı" sorunlu bir formülasyondur. Söz gelimi yaşamın beyin aktivitesiyle başladığı şeklindeki bilimsel varsayım ancak embriyonun bağımsız bir canlı haline gelmesi sorunu çerçevesinde anlamlı olabilir. Asıl soru biyolojik olarak embriyonun ne noktada canlandığı ile değil, otopoietik bir bireyleşme ve farklılaşma süreciyle ilişkilidir.[28] Biyolojik olarak, döllenmeden önce dahi üreme hücreleri canlıdır; buradaki mesele bu canlı hücrelerin nasıl bir farklılaşma süreci takiben ayrı bir birey, ayrı bir insan oluşturduğuna ilişkindir. Doğum bu açıdan bir yaşam bulmadan ziyade yaşamın farklılaşması sürecidir. Fetüsün ayrı bir birey olarak farklılaşması da tek bir anda ya da tek bir olayda lokalize edilemeyen, şematize edilmeye gelmeyen girift bir süreçtir. Burada hukukun yaptığı gibi, bilimin de yaşamı belli bir bilimsellik düzlemine işlediğini ve kendi işlerliği açısından yaşamı burada belli bilgi-iktidar ilişkileri uyarınca kodladığını ve yeniden kodladığını söyleyebiliriz. Biyoloji ya da tıp gebelik sürecini bugün görselleştirilebilme ve ölçülebilme kriterlerini temel alarak analiz ettiğinden söz gelimi beyin aktivitesinin (EEG) başlangıcı doğum için, sonlanması da ölüm için bilimsel açıdan uygun, elverişli bir referans noktası oluşturmaktadır. Bunlar bir açıdan hukuktaki karineler gibi, bilimsel düzlemde sürekliliği ve işlerliği sağlayan varsayımlardır. Bu noktada yaşamın döllenme ile başladığı kabulü ne kadar teolojik bir temele dayanıyorsa, doğum sürecini otopoietik bir farklılaşma süreci değil de bir hayat bulma süreci olarak ele alan tüm diğer yaklaşımlar da yaşam için kurguladıkları bu başlangıç noktası itibarıyla bir o kadar teolojiktirler.

Burada fetüsün ne noktada hukuki kişi addedileceği meselesinde bilimi yegâne referans noktası almaya ilişkin bir sorun daha ortaya çıkmaktadır. Fetüsün ne noktada kişi olduğuna ilişkin yapılacak hukuki varsayım için adeta

[28] Bir öz-örgütlenim olarak otopoietik yaşam fikri en etraflı formülasyonunu Humberto Maturana ve Francisco Varela'nın çalışmalarında bulur. Bkz. Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela, *Autopoesis and Cognition: The Realization of the Living*, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1980.

bir son merci olarak alınan bilimsel bilgiye müracaat etmek aslında bir başka varsayıma sırtını yaslamak demektir. Bu da aslında kürtaj konusun aktüelleştirdiği tekil problemi kaçırıp çerçeveyi sürekli kaydırmak suretiyle açıklanması gerekenleri bizzat bir açıklama olarak kabul etmekle yetinmek anlamına geliyor. Zira biyoloji hâlâ mutlak, tutarlı ve istisna kabul etmeyen yerleşik bir canlılık veya insan tanımına sahip değildir. Ne bir canlıyı cansızdan ayırt edebilecek, ne de insanı insan olmayandan, söz gelimi hayvandan, kati suretle ayıracak bir bilimsel kriter bulunmamaktadır. Bilimde kullanılmakta olan tanımlar, ayrımlar, kriterler ise asgari koşulların sağlandığı belirli bir sınıflandırma mantığına dayanır; örneğin bu sınıflandırmaya göre virüsler canlı kabul edilmeyecek ya da insanı insan yaptığı kabul edilen bir özellik belirlenerek bu özelliğin şu ya da bu noktada ortaya çıktığı söylenecektir. Gerek kürtaj karşıtı gerek kürtaj taraftarı pozisyonlara ait bilimi bir tür nihai merci gibi ele alan yaklaşımlar, bilimsel söylemi bağlamından bağımsız bir alan olarak tanımlamış oluyorlar. Hâlbuki bilim söylemi de tıpkı hukuk gibi bilgi-iktidar ağı içinde işleyen bir yapıdır; bu ilişkilerden münezzeh olmadığı gibi, bu ilişkileri dışlardan belirleme kabilinden bir özerkliğe sahip bir sistem de değildir. İnsan ile insan olmayan arasında hukuksal ve bilimsel olarak yapılacak ayrımlar parçası oldukları bilgi-iktidar ağından ayrı düşünülemezler.

Öte yandan tüm bu verileri göz ardı etsek dahi, yani döllenmeyle beraber embriyonun ilk safhalarından itibaren bağımsız bir canlı olduğunu ve bu canlının da belli bir gelişim çizgisini takiben dünyaya geleceğinden hareketle döllenmeyle oluşan canlının insan olduğunu kabul etsek dahi, bu safhada hukuki anlamda bir kişiden bahsetme zorunluluğu söz konusu değildir. Bilim hukuki düzenlemeler için bir kaynak teşkil etse de hukukun yegâne kaynağı değildir ve hukuki düzenlemelerin de bu biyolojik verileri kişilik tanımı için temel referans alma gibi bir zorunluluğu yoktur. Hukukta insan dışı kimi antitelerin, söz gelimi şirketlerin farklı hukuk alanlarında tüzel kişiliğinin olduğunun kabul edilmesi herhangi bir biyolojik kaynağa dayanmamaktadır. Üstelik bugün insanlar için baz alınması önerilen asgari kriterleri sağlayan birçok hayvan türü de mevcuttur, ancak yine bu bilimsel kriterleri sağlamak hukukta herhangi bir hayvan türünün insanların kabul edildiği anlamda hukuki bir kişilik

olarak kabul edilmesine yetmemiştir.

Ancak fetüsün ayrı bir canlı olarak belirişini embriyonun gelişimi sürecinde belirli bir anda gerçekleşen bir olay olarak ele alan "seçimden yana" yaklaşımların ve bu sürecin başlarında döllenmeyle gerçekleşen bir olay olarak ele alan "yaşamdan yana" yaklaşımların karşısında temel bir hukuksal problem daha durmaktadır. Doğrudan kadının tercihi ya da seçiminden kaynaklanmasa dahi, bebeğin ayrı bir birey olarak kabul edildiği noktadan sonra bile kadın ile bebek arasında çok yoğun ve yaşamsal bir etkileşimin sürdüğü göz önüne alınırsa, ayrı kabul edilen bu bireyin gelişim sürecindeki aksamalardan, gerçekleşen düşükten, erken doğumdan da bir ölçüde kadın mı sorumlu tutulacaktır? Örneğin, bu gelişim sürecinde kadının beslenme koşullarından ya da alkol, sigara ya da madde alışkanlıklarından kaynaklandığına kanaat getirilen bir sorun hâsıl olduğunu varsayalım. Bu kişi yoksulluktan dolayı yeterli beslenemeyen veya bilerek ya da bilmeyerek gebeliği için sakıncalı olacak diyet "seçim"lerinde ısrar eden biri olabilir. Burada kadın, fetüsün ölmesinden ya da çeşitli zihinsel ya da fiziksel engellere sahip olmasından hukuken belli bir ölçüde sorumlu mu tutulacaktır? Bu soruları benim kadar, kürtaj karşıtları ve kürtaj taraftarları da banal bulacaklardır. Fakat bu soruların banal olduğunda neden hemfikir olduğumuza biraz daha eğilmek gerektiğini düşünüyorum. Çünkü bu sorular yaşamın yarattığı farkların hukukun işleyişi için gerekli olan ayrımlardan bambaşka bir işleyişe sahip olduğunu gösteriyor. Kadınla rahmindeki fetüs arasındaki ilişki bugün hukukun düzleştirmeden, fakirleştirmeden ve indirgeme yapmadan kodlayamayacağı türde çok yönlü ve karmaşık bir ilişkidir. Gebelik süreci döllenme anından doğuma kadar kimi kadının kontrolünde olan ama çoğu kadının hiçbir tasarruf, seçim, tercih ya da kararının söz konusu olmadığı değişkenlere bağlıdır. Döllenmiş yumurtalardan hangilerinin rahme tutunacağına, kadın çevresel faktörleri optimize ettiğinde dahi istediği bir gebeliğin düşükle sonuçlanmayacağına, en üst düzey tıbbi takip ve bakım yapıldığında dahi fetüsün sağlıklı bir şekilde gelişip zamanında dünyaya geleceğine dair hiçbir garanti yoktur. Bu "banal soru" göstermektedir ki kürtaj tartışmalarının yamacında yuvarlanıp durduğu asıl açmaz kendiliğinden düşükle isteyerek gerçekleştirilen düşük, yani kürtaj, arasında net bir

Kürtajı kriminalize eden hukuk bir yandan belli bir anda fetüsü hukuki kişilik olarak alırken, öbür yandan kendiliğinden düşükleri kabul ederek bu durumlarda yaptığı kişilik tanımından mutlak suretle geri adım atmak zorunda kalacaktır. Zira isteyerek ve istemeden yapılan düşükler arasında hukuki takibi yapılabilecek mutlak bir ayrım yapılması mümkün görünmemektedir.

ayrımın yapılamamasıdır. Kürtajı kriminalize eden hukuk bir yandan belli bir anda fetüsü hukuki kişilik olarak alırken, öbür yandan kendiliğinden düşükleri kabul ederek bu durumlarda yaptığı kişilik tanımından mutlak suretle geri adım atmak zorunda kalacaktır. Zira isteyerek ve istemeden yapılan düşükler arasında hukuki takibi yapılabilecek mutlak bir ayrım yapılması mümkün görünmemektedir. Bu ayrımın yapılamaması otopoietik bir süreç olarak yaşamın bireyleşme ve farklılaşma "yasa"larının hukukun "yasa"larının aksine önceden kestirilemezliği, karar verilemezliği ve sürprizi dışlamamasından ve çok özel bir şans/zorunluluk kombinasyonunu kucaklamasından ileri gelir.

Benzer bir şekilde, kürtajın ciddi kısıtlamalara tâbi olduğu neredeyse bütün ülkelerin ve "yaşamdan yana" olanların çoğu zaman çekinmeden bir istisna olarak aldığı annenin yaşamının tehlikede olduğu koşullarda kürtajın kabul edilebilir olması durumunu ele alalım.[29] Kürtaja karşı olan çevreler neden bu durumu ayrı tutmakta bir beis görmemektedir? Eğer annenin ve çocuğun "yaşam hakkı" eşit derecede savunulmayı gerektiriyorsa, her ikisi de aynı şekilde yaşam hakkıysa, neden annenin yaşamına öncelik verilmektedir? Burada hem annenin hem bebeğin ölümüyle sonuçlanacak bir durumu değil, annenin ölme ihtimali olduğu halde bebeğin kurtulmasının ve yaşamasının olası olduğu ya da kuvvetle muhtemel olduğu uç bir durumu kastediyoruz. Gebeliğin oldukça ilerlemiş olduğu ve farklı bilimsel çevrelerin fetüsün insan olma kıstaslarını sağladığında hemfikir olduğu bu aşamada annenin yaşamına öncelik verilmesinin tek başına bilimsel ya da hukuki bir dayanağından bahsedilebilir mi? Annenin bedeniyle fetüsün bedeni arasındaki ilişkinin, bu bedenlerin birbirinden şu ya da bu noktada hukuken ve bilimsel olarak bağımsız

[29] Malta ve San Marino'da pratikte sıkı sıkıya uygulanmadığı ifade edilen kürtaj yasağı esas itibarıyla böyle bir istisna gözetmemektedir.

olduğu kabul edilse bile, herhangi iki beden arasındaki ilişkiden çok farklı bir yapıya sahip olduğunu vurgulamak gerekir. Kadının bedeni bebeğin bedenine basitçe destek olmakla kalmaz, ona yaşam koşullarını ve yaşam alanını sağlar. Nitekim kadın ve erkek üreme hücrelerinin kadın bedeni dışında döllenmesi ya da kök hücre çekirdek transferi yoluyla embriyo oluşturulması mümkün iken, fetüsün kadın bedeni dışında gelişmesi henüz mümkün değildir. İşte bu koşullar sebebiyledir ki, kadın gibi fetüsün de yaşam hakkının olduğu teslim edilse dahi, fetüsün gelişim süreci içinde bu yaşamlardan birinin devam etmesinin diğerinin sona ermesi anlamına geldiği durumlar da söz konusu olmakta ve bu gibi durumlarda hem "yaşamdan yana" olanlar hem "seçimden yana" olanlar yaşam hakkı tartışmasına girmeksizin burada önceliğin kadına verilmesi gerektiği savında birleşmektedirler. Siyasal ve toplumsal boyutlarıyla yaşam bizi hukukun ancak sonradan tanımlayabileceği durumlarla karşı karşıya bırakmaya devam eder. Yaşamın kendi akışı, değişimi ve ilerleyişi içinde hukukun işlemek için ihtiyaç duyduğu sabitlere, değişkenlere, tanımlara, haklara ihtiyacı yoktur. Doğum süreci belki de bunun en açık örneklerinden biridir. Tüm sabitler, değişkenler, tanımlar çeşitli bilgi-iktidar ilişkileri ağı çerçevesinde hukuksal, bilimsel ya da siyasal olarak ortaya çıkar ya da yaratılır. Hukukun öncelikleri çeşitli siyasal ve toplumsal koşullar altında yaşamın önceliklerini belirlemeye giriştiğinde dahi, yaşamın kendi içinde, yaşam ile ölüm arasında, canlılık ile cansızlık arasında ve yaşam ile hukuk arasında bir açıklık baki kalır. Kendiliğinden düşükler ile erken doğumların herhangi bir taksir ya da kasta bakılmaksızın kriminal alanın dışında tutulması gibi kadın ile fetüsün yaşam hakkı kıyaslamasında önceliğin kadında olması işte bu açıklıkta yaratılmıştır; bunlar bir tür içtihattır.

Hukukun beslendiği ve onu yaratıcı kılan bu açıklık aynı zamanda her siyaset ya da hukuk tarihçisi için ciddi bir metodolojik sorunsala işaret etmektedir. Belli bir dönemin hukukunu çalışırken yalnızca yasalara bakmak o döneme ait günlük yaşamla ya da hukukun pratikte nasıl işlediğiyle ilgili resmin yalnızca bir bölümüyle ilgilenmekle yetinmek demektir. Nasıl ki Türkiye'de 1983 yılına kadar uygulanan kürtaj kısıtlamaları, kürtajın yapılmadığı ya da gerçekleşen her yasal olmayan kürtajın yaptırımla karşılaştığı anlamına gelmiyorsa, 1983

yılında hayata geçirilen kapsamlı şartlı serbestî de kadınların bu tarihten sonra çerçevesi yasada çizildiği şekliyle kürtaj hizmetine sorunsuz bir şekilde ulaştıkları anlamına gelmiyor. Özellikle yakın dönemde kürtaj tartışmasının alevlenmesinden itibaren çeşitli gazetelerde kimi devlet hastanelerinin kürtaj için başvuran kadınları geri çevirdiğini, çeşitli gerekçelerle bu hizmeti sunmaktan kaçındıklarını okuduk.[30] Durumun uzun bir süredir böyle olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durum siyasetin ve günlük yaşamın dönüşümünde sadece yasaları referans alan ve siyasal veya toplumsal dönüşümü yasal değişime endeksleyen yasalcı mücadelelerin sınırlılığını da ortaya koyuyor. Zira Türkiye'de hak ve özgürlük mücadelesi olarak ortaya çıkan birçok hareketin çoğu zaman yalnızca yasal değişikliği hedefleyen bütünüyle yasalcı bir forma büründüğünü gözlemliyoruz. Yasada sınırları çizildiği haliyle kürtajın pratikte de uygulanabilir olmasını ve kadınların bu hizmete erişimlerinin sorunsuz olmasını tek başına yasanın sağlaması hukukun kendi içindeki boşluklar ve yaşamla arasındaki mesafe gereği mümkün değildir. Ancak belirttiğimiz gibi bu açığı kapatmak isteyen hukukun elinde kendi araçlarından başkaca bir şey de yoktur. Söz gelimi bugün çeşitli sınırlar dâhilinde kürtaj serbestîsini uy-

[30] Tülay Şubatlı, "İşte Türkiye'nin Kürtaj Haritası". *Haberturk*. 6 Temmuz 2012. http://www.haberturk.com/saglik/haber/756723-iste-turkiyenin-kurtaj-haritasi. Daha güncel bir haber: "Çorum'da Kürtaj Yapan Hastane Yok". *Birgün*. 3 Nisan 2013. http://www.birgun.net/actuel_index.php?news_code=1364978993&year=2013&month=04&day=03 (Erişim tarihi: 13.05.2013).

gulayan kimi ülkelerde kadınların "kürtaj yapma" haklarından gelişigüzel bir şekilde yoksun bırakılmasını engellemek için doktorlara "kürtaj yapmama" hakkı tanınmaktadır. Kürtaj düzenlemelerinin aslında kürtaj tartışmalarında çoğu zaman göz ardı edilen hekimler açısından ciddi sonuçları vardır. Zira getirilen serbestî ile tanınan bu "hak", dini olsun ya da olmasın herhangi bir gerekçeyle kürtaj yapmamayı "seçen" kişiler açısından herhangi bir zorlama yaratmazken, kürtajı herhangi bir gerekçeyle tasvip etmeyen ve belki kendi gebeliklerini hiçbir koşulda kürtajla sonlandırmayacak doktorlar yasadaki serbestî ile bu hizmeti yapmaya mecbur kılınmaktadır. Türkiye'de de benzer bir şekilde yasanın kendilerine tanıdığı kürtaj hakkını kullanmak isteyen kadınların bu hizmete erişimlerinde sorun yaşamasının önemli nedenlerinden biri de sağlık kuruşlarında çeşitli kademelerde çalışan hekimlerin ve sağlık personelinin kürtaja kişisel olarak karşı olması ve tasvip etmedikleri bu operasyonu gerçekleştirmek istememesi olduğunu söyleyebiliriz.[31]

Öte yandan seçim eksenli tartışmalar aslında mevcut tartışmanın yaşamdan yana olanlar ve seçimden yana olanlar şeklinde kutuplaşmasıyla beraber kürtaj taraftarlığının yalnızca karar ya da seçimin vurgulanması temelinde gerçekleşebileceği görüşünü hâkim kılmıştır. Esasında bugün bu terminolojinin en yerleşik olduğu ülke olan ABD'de "seçimden yana" olan kimi çevre-

[31] Hipokrat yemininindeki kürtaj pratiğine gönderme de dikkat çekicidir. Farklı çevirilerde yeminin kürtaj ile ilgili olan kısmı bazen genel olarak kürtaja karşı, bazen kürtajda kadının sağlığını tehlikeye atacak yöntemlerin kullanılmasına karşı bir ifade olarak çevrilmektedir. Bu kısmın Türkçedeki yaygın çevirisi şu şekildedir: "Hiç kimseyi memnun etmek için ölümcül bir ilaç reçete etmeyeceğim gibi, ölümüne neden olabilecek bir tavsiyede dahi bulunmayacağım. Bir kadına düşük yaptıracak aletler vermeyeceğim." Öte yandan yüzyıllardan beri hekimlik pratiğinin etik çerçevesi addedilmiş bu yeminin Hipokrat'a ait olup olmadığı aslında tartışmalıdır. Zira yemindeki kimi kısıtlar yeminin yaygınlaştığı kabul edilen dönemlerde pek de imtina edilen pratikler olmadığı gibi Hipokrat'ın kendi çalışmalarıyla bütünüyle örtüşmemektedir. Özellikle Edelstein yemin metninin hem ötenaziyi hem kürtajı katı bir şekilde yasaklayan Pisagorcu okulun değerlerini yansıttığını ve zamanla değişime uğrayan bu metnin kilisenin de bu yasakları desteklemesi itibariyle bir sadakat taahhüdü olarak bugünlere kadar taşındığını ifade etmektedir. Bu yeminin kendi başına yasal bir bağlayıcılığı olmadığı için burada bu tartışmanın detaylarına girmiyoruz. 1948 yılında Cenova Deklarasyonu ile Hipokrat yemini özellikle Nazi Almanyası'ndaki tıbbi pratiklere tepki olarak ve Hipokrat yeminini modern şartlara uydurmak için revize edildi. İlk metnin insan yaşamına saygıyı işleyen maddesinde yer alan "döllenmeden itibaren" ibaresi, 1968, 1984, 1994, 2005 ve 2006 yıllarında gözden geçirilmiş olan metnin son halinde bulunmamaktadır. 1948 yılındaki bu ifadenin Nazi Almanyası'ndaki öjenik faaliyetlere tepki olarak metne girdiğini söyleyebiliriz. Bkz. Ludwig Edelstein, *The Hippocratic Oath: Text, Translation, and Interpretation,* Baltimore: Johns Hopkins Press, 1943.

ler bu seçim kavramındaki vurguyu azaltma yoluna gitmeye başlamışlardır[32]. Açıktır ki "seçimden yana" ifadesi "kürtajdan yana olmak" ifadesine, "yaşamdan yana" ifadesi ise "kürtaj karşıtı" ifadesine alternatif hüsnü tabirlerdir. Mesele bütünüyle kürtajla ilişkiliyken, tartışmanın iki tarafı da kürtaj ifadesini kullanmaktan özellikle kaçınmaktadır. Kürtaja karşı olanların "kürtaj karşıtları" gibi bir tabiri kullanmak yerine kendilerini "pro-" bir konumda tanımlamaları muhtemelen "karşıtlık" terminolojisinin beraberinde getirdiği negatif ve defansif tutumu almaktan kaçınmak istemeleriyle açıklanabilir. Ne var ki kürtaj savunucularının "kürtajdan yana" yerine "seçimden yana" ibaresini kullanması iki büyük sorunu beraberinde getirmektedir. Birincisi kürtaj kelimesini telaffuz etmekten imtina etmek zaten bu tartışma içinde apolojetik ve defansif bir tavır almak demektir. Diğer sorun ise burada söz konusu olanın çok spesifik bir seçim, yani kürtaj kararı olmasına karşın, seçimin kürtajdan yana argümanların bütünü için genel bir arka plan olarak belirmesidir. Bu şekilde kürtaj tartışılan meselenin kendisi olmaktan çıkıp seçimi prensip olarak alan bir varoluş biçiminin ve öznelik kavrayışının seçimlerinden biri olarak karşımıza çıkmakta ve böylelikle seçim prensibine dayanılarak tasarlanan bu öznelik anlayışına ait problemler kürtaj tartışmasına transfer edilmektedir.

Bu transfer aslında "istenmeyen" gebelik kavramının kapsamını "seçimden yana" olanların ummadıkları kadar daraltmaktadır. Tartışmanın seçim veya karar çerçevesine sıkıştırılması kürtaj karşıtlarının, doğum kontrolüne ilişkin kararlar zamanında verildiğinde kürtaj gibi bir kararın gündeme gelmeyeceği savına zemin hazırlamaktadır. Birçok kürtaj karşıtı, tecavüz gibi kadının hiçbir tasarrufunun söz konusu olmadığı durumları bir yana koyarsak, istenmeyen gebeliğin doğum kontrol yöntemleriyle önlenebilecek bir durum olduğu vurgulamaktadır. Bu açıdan kürtaj taraftarlarının kürtaj kararını çeşitli ekonomik, fiziksel ya da duygusal faktörlerle gerekçelendirilen yegâne bir karar anı olarak ortaya koyması kadının bu anı önceleyen diğer anlarda istemediği gebelikleri önlemek konusunda herhangi bir karar verme kapasitesinden yoksun olduğunu varsayma tehlikesini barındırmaktadır. Bu yaklaşım

[32] Jessica Arons, "It's time for the pro-choice community to embrace the word abortion". *The Daily Beast*. 22 Ocak 2013. http://www.thedailybeast.com/articles/2013/01/22/it-s-time-for-the-pro-choice-community-to-embrace-the-word-abortion.html (Erişim tarihi: 13.05.2013).

"istenmeyen" gebelik kavramını böylelikle zayıflatmakta, istenmeyen gebeliği doğum kontrolü ile ilgili zamanında verilmemiş "karar"ların bir neticesi olarak almak zorunda bırakmakta ya da tecavüzde olduğu gibi adli durumlarla sınırlı kalmasına neden olmaktadır. Yaşam içinde seçim ya da karar kategorisi elbette bütünüyle yadsınamaz ve fakat yaşamın akışı içinde kararlar her zaman spesifik koşullar içinde ortaya çıkar ve anlam kazanır. Gerçekte seçim, karar vermeye muktedir ve bu kapasitesiyle tanımlanan bir öznenin ideal şartlar altında pratik ettiği bir etkinlik olmaktan çok uzaktır. Kişinin kendi içinde birbirleriyle mücadele eden birden çok kararının olması ya da kararsız olması mümkün olduğu gibi, toplumsal ilişkiler hangi kararının geçerli olacağını ya da kimin hangi kararı vermesi gerektiğini çoktan belirlemiş de olabilir. Yasada tanınan kürtaj serbestîsi kadınların hareket alanını genişletse dahi bu serbestînin, daha önce hastaneler bağlamında belirttiğimiz gibi, tek başına toplumsal ilişkiler içinde kürtajı kadınlar için daha kolay tercih edilebilir ya da daha erişilebilir kılmadığını gözden kaçırmamak gerekir. Zira "istenmeyen" gebelikle sonuçlanan süreci ve bu süreçteki bütün "karar"ları çevreleyen koşullar kürtaj kararının kendisini de çevreliyor olacaktır. Öte yandan bütün bu karar mekanizmalarının dışında, etrafında ya da öncesinde, bu kararları anlamlı ve kimi zaman da bütünüyle anlamsız kılan koşullardan yani yaşamın akışından bahsedebiliriz. Bütün karar verilemezlik, ayırt edilemezlik ve öngörülemezlik bölgeleriyle yaşamın akışı. Kürtaj serbestîsini savunmak için kürtajı salt bir karar olarak ön plana çıkarmak, konu üstüne yazdığı yazısında Zeynep Direk'in de belirttiği gibi, kürtaj kararını çevreleyen diğer kararların ve kararsızlıkların silinmesine yol açmaktadır.[33]

Türkiye'deki tartışmalarda mevcut düzenlemenin sıkılaştırılmasına karşı olan kadınlar, ABD'deki "seçim" yanlılarının daha sonra uluslararası bir slo-

[33] Birçok Batı dilinde karar vermek anlamına gelen sözcükler (*decide*/ *decider*/ *decider*/*decidir*) Latince *decido* kelimesinden gelmektedir. *Decido*'nun anlamları arasında öldürmek de bulunmakta ve bu anlamı itibarıyla *suicide*, *homicide*, *patricide*, *genocide* gibi kelimelerin ortak noktasını oluşturmaktadır. Bir karar, konuyla ilgili bütün diğer muhtemel kararları öldürmek, katletmek demektir. Zeynep Direk de kürtaj üzerine yazdığı bir yazısında kürtajın tereddüt etmeden, "kararlılıkla" uygulanan ve derhal geride bırakılan bir seçim olmaktan oldukça uzak olduğunu ifade etmiştir. Zeynep Direk'in yazısının bu meseleyi bir problem olarak derinlemesine tartışan sayılı yazılardan biri olduğunu belirtmek gerekir. http://zeynepdirek.wordpress.com/2013/01/04/benim-bedenim-bedenim-benim/ (Erişim tarihi: 13.05.2013).

gan haline gelecek "My Body, My Choice" sloganı için bulunmuş bir Türkçe karşılık izlenimi veren "Benim Bedenim, Benim Kararım" sloganı etrafında birleştiler. Bu popüler slogan, seçimi ön plana koyan bir yaklaşım olmasının yanı sıra kişinin, yani bu bağlamda kadının kendi bedeniyle ilgili tasarruf yapma yetkisini bu bedene sahip olmasıyla açıklayan bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu slogan özetle, bu beden bana ait, dolayısıyla bu bedenle ilgili tasarrufta bulunma yetkisi de bana aittir demektedir. Bu yaklaşım hem Aksu Bora'nın hem de Zeynep Direk'in belirttiği gibi böylece sorunu bedenin kime ait olduğu sorusuyla ilişkilendirmekte ve bu soru karşısında net bir pozisyon almaktadır. Çünkü eğer bedenim bana aitse, başkalarına, başka bedenlere ya da Tanrıya ait olmayacaktır. Bu pozisyonun bu açıdan direkt olarak hukuki düzenlemelerle bedeni düzenlemeye girişen ve bu bedenin tasarruflarını kendi tasarrufuna tâbi kılmaya çalışan yönetimlere ya da Devlete verilmiş bir cevap niteliği taşıdığını söyleyebiliriz. Daha doğrusu bu, Devletin yapacağı kanuni düzenlemelerde kişinin kendiyle kurduğu bu aidiyet ilişkisini temel almasına yönelik bir taleptir. Bu pozisyonun karşı kutuplarının birinde bu düzenlemeleri yine belirli bir aitlik prensibine göre yapılmasını savunan, ama sahibin kişinin kendisi değil, Tanrı olduğunu; kişinin, bu bağlamda kadının, kendi bedeniyle ilgili son sözü söyleme hakkı olmadığını ve dünyaya getireceği bebeğin de aynı aidiyet ilişkisi temelinde Tanrıya ait olması itibarıyla kadının

bu bebekle ilgili herhangi bir tasarrufta bulunamayacağını savunan görüş yer almaktadır. Bu görüş de bir anlamda devletin yapacağı düzenlemelerde bu vicdani kanaatleri ya da dinsel kaynakları göz önünde bulundurması talebini yansıtmaktadır. Bu şekliyle söz konusu iki taraf, kürtaj meselesinin esasında bedenin kime ait olduğu sorununa dair olduğunda uzlaşmaktadır.

Ancak sorunu sunulduğu bu çerçeve içinde değerlendirmek ve bu çerçevenin varsayımlarını kabul etmek durumunda değiliz. Şu soruları yeniden gündeme getirebiliriz: Neye beden denir? Bedeni beden yapan ve sonra da benim yapan nedir? Kişi bedenine ne zaman ve hangi koşullarda sahip olur? Bedenine sahip olmanın koşulu doğmuş olmak mıdır? Doğmuş bir bebek ya da doğmamış bir fetüs ne zaman "Benim Bedenim, Benim Kararım" diyebilme özerkliğini haiz olur? Eğer bedenime sahipsem, bu benim bedenimden fazlası ve onun üstünde olduğum anlamına mı gelir? Burada bir şeyin kendisi olması itibarıyla kendine sahip olması durumundan bahsediyorsak, özdeşlik bir sahiplik biçimi midir? Zira bu sloganda kişinin bedeniyle kurduğu sahiplik ilişkisi, bedenle ilgili tüm kararları, bedenin ne yapıp yapamayacağını ve ona ne yapılıp yapılamayacağını kendi kontrolüne almaya girişiyor. Kimdir bu bedenime sahip olan ve ona sahip olması itibarıyla onla ilgili kararları verme yetkisini elinde toplayacak olan ben? Yönetilen beden ahlak felsefesine yabancı bir mefhum değil. Batı felsefesi tarihine bakılırsa, ahlak filozoflarının (Stoacılardan Skolastik felsefeye, Descartes'tan Kant'a) çeşitli manevralarla bedeni kendi dışındaki belli bir modere etme, karar verme ya da irade mekanizmasına tâbi kıldığını görürüz. Ahlak bir moderasyonla ilişkilendirilir ki bu da bedenin eylemlerinin moderasyonudur. Öte taraftan felsefenin mimli "ahlaksızlarına", Spinoza ve Nietzsche'ye bu yafta tam da bedenin eylemleri üzerinde mutlak bir karar verme yetkisine ve yetisine sahip olan bir zihin ve özgür irade anlayışını reddetmeleri itibarıyla reva görülmüştür. Burada etiğin bedeni yöneten bir zihin ya da özgür irade kavramlarını varsaymaksızın da ortaya konabileceğini ve aslında ancak böyle ortaya konabileceğini savunan Spinoza ve Nietzsche "Benim Bedenim, Benim Kararım" sloganının dayandığı mantığı ortaya koyma konusunda bize yol gösterebilir: Burada kararın bana ait olması, bedenimin bana ait olmasının bir sonucu gibi sunuluyorsa

da bu sonucun geçerliliği tam ters yönde bir hareketle tesis edilir. Zira ben bedensem de bedenim aslında ancak karar verebildiğim ölçüde benim olacak, bana ait olacaktır. Bedenle kurulan bu sahiplik ilişkisinin temelinde aslında bu karar verme vardır. Sahiplik bu karar verme kapasitesinden ileri gelir. Beni ve benin sahipliğini kuran, beden olmasından önce ve ziyade karar verici olmasıdır. İşte kapı ahlaka bu noktadan açılmaktadır: Bedenime sahibim; ona sahip olmalı, sahip çıkmalıyım, yani kararlarımla hükmetmeliyim. Zeynep Direk bunun yerine benim bedenim ifadesinin dayandığı çerçeveyi fenomenolojik açıdan sorunsallaştırarak bu ifadeyi tersten, yani bedenim benim şeklinde, ben bedenimim anlamında okumayı önerir: "Ben bedenimden ayrı bir ruh, bir özne, bir zihin değil, bedenimim. Ruhum, özneliğim, zihnim bedenimin enerjisi, titreşiminden başka bir şey değildir." Direk'e göre burada altı çizilmesi gereken husus, bedenin yakalanıp uygunlaştırıldığı sistemlerin, söz gelimi kapitalizmin ya da patriyarkanın da, işleyişlerinde bedenin bir mülk olarak kurgulandığı bu manevraya ihtiyaç duyuyor olmasıdır. Spinoza da bedeni zihnin mülkü olarak değil, kompleks bir ilişkiler ağı olarak etkileme ve etkilenme kapasitesiyle ama en çok da bilinmezliğiyle, tüketilmezliğiyle, önceden kestirilemezliğiyle, bir anlamda karar verilemezliğiyle tanımlıyordu.[34] Gebeliğin tam da böyle bir bilinmezlik ekonomisiyle işlediğini söyleyemez miyiz? Gebeliğin doğumla sonuçlanıp sonuçlanmayacağı, dünyaya kaç çocuk geleceği, doğacak çocuğun birçok fiziksel özelliği ve hatta doğumun tam olarak ne zaman gerçekleşeceği önceden bilinmemektedir. Spermin yumurtayla buluşmasından doğumun gerçekleşmesine kadar ve doğumdan ölüme kadar yaşamın dinamikleri bir karar verilemezlik prensibini kendi akışı içinde daima işletir. Dogmatik hukuk ise bu akışla her zaman temas halindeyse de bir karar verme mekanizması olarak işler, hakları tanımlar, yasakları çizer, gereğini düşünür ve kararı verir. Bu farktan dolayıdır ki yaşamı düşünürken dogmatik hukukun terimlerine, tanımlarına, varsayımlarına ve araçlarına muhtaç değilizdir. Yaşam, hukuk dâhilinde bir kişiye ait bir hak olarak tanımlandığı halinden çok daha fazlasıdır.

Kürtaj sorunsalı bir hak-yasak meselesinin ötesinde yaşamın bir diğer ala-

[34] Bkz. Spinoza'nın *Etika*'sında üçüncü bölümdeki ikinci önermeye yazdığı not. Benedictus de Spinoza, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2012.

nının hukuksallaştırılması, hukuk alanına transpoze edilmesi ve kriminalleştirilmesi meselesidir. Yaşamın hukuksallaştırılması ya da kriminalize edilmesi tabii ki yakın tarihe ait ya da yeni bir durum değildir. Çeşitli biçimlerde ve çeşitli bilgi-iktidar ağları dâhilinde yaşamın hukuksallaştırılmasını soykütüksel bir çalışması pekâlâ yapılabilir. Ancak burada bizim yoğunlaştığımız hukuksallaştırma ve kriminalleştirme Foucaultcu anlamda belli bir biyoiktidar dispozitifi dâhilinde işlemektedir. Biyoiktidar, kapitalizm ya da patriyarka ile özdeş ya da bütünüyle bunların hizmetinde yekpare bir kütle olmayıp çeşitli ittifaklarla ve manevralarla işleyen heterojen bir kurumlar ve söylemler ağıdır. Gerek kürtaj serbestîsi gerek yasağı, bunların etrafında dönen yaşamın ne zaman başladığına dair felsefi, dini ve bilimsel tartışmalarla beraber Foucault'nun biyoiktidar kavrayışında kristalleşen bir toplum yönetimi stratejisinden ya da bir iktidar teknolojisinden ayrı düşünülemez. Kürtajın hangi koşullar altında ve ne sebeple siyaset tartışmalarında kilit bir önem arz etmeye başladığı sorusu bu yüzden önemlidir. Kürtaj düzenlemelerinin Türkiye Cumhuriyeti'nde gündeme gelişi her seferinde farklı işlevler yüklenecek olsa da bunların hep belirli bir iktidar ve nüfus problematiği ekseninde gündeme geldiğinin altını çizmek gerekir.

[Gerek kürtaj serbestîsi gerek yasağı, bunların etrafında dönen yaşamın ne zaman başladığına dair felsefi, dini ve bilimsel tartışmalarla beraber Foucault'nun biyoiktidar kavrayışında kristalleşen bir toplum yönetimi stratejisinden ya da bir iktidar teknolojisinden ayrı düşünülemez. Kürtajın hangi koşullar altında ve ne sebeple siyaset tartışmalarında kilit bir önem arz etmeye başladığı sorusu bu yüzden önemlidir.

Kürtaj meselesinde bu hukuksallaştırmanın bir kez daha kendi sınırlarıyla yüzleşmek durumunda kaldığını ve farklı söylemler arasındaki bir ittifakın hukuki bir içtihat olarak ortaya konmak üzere mobilize edildiğini görüyoruz. Zira yaşamın hukuk alanına bu artan transpozisyonunun gerektirdiği şekilde, kendiliğinden düşük ile isteyerek düşük arasında mutlak bir ayrım yapmanın olanaksızlığı bu hukuksallaştırmanın çatlaklarından birini oluşturmaktadır. Tıpkı mastürbasyonun, doğum kontrol yöntemleri kullanmanın ya da yine

bir nüfus sorunsalı etrafında ele alınabilecek intiharın yasaklanmasının kâğıt üzerinde kalmaya "mahkûm" olması gibi, kürtaj yasağı da kendiliğinden-isteyerek düşük ayrımının hukuksal olarak bir varsayımın ötesinde mümkün olmaması itibarıyla kendisinden beklenen işlevi yerine tam anlamıyla yerine getirememeye "mahkûm"dur. Zira kodlanmamış akışı içinde ya da kodlandığı şekliyle yaşam, her regülasyonun hem nesnesi hem de kaçış çizgisidir. Deleuze'ün daha sonradan yaygın bir slogan haline gelen "İktidar, nesnesi olarak yaşamı aldığında, yaşam da iktidara direniş haline gelir" beyanını bu çerçevede değerlendirmeliyiz. Deleuze'e göre Foucault'yu bir vitalist yapan da yaşamın kendisini bir direnme kuvveti olarak alan ve direnmek için sırtını insana ya da insan haklarına yaslamayan bu yaklaşımıydı.[35] Ancak hukuk, biyoiktidar dispozitifinin yegâne unsuru değildir; kürtaj tartışmasıyla ilişkili bilimsel, dini ya da ekonomik söylemleri de mobilize oldukları bu heterojen bilgi-iktidar ağı içinde ve oluşturdukları yakınlıklar ve komşuluklarla değerlendirmek gerekir. Zira kürtaj yasağının işleyebilmesi, bu diğer kaynakların yardımına bağımlı olacaktır: Kürtajın dinen de uygun olmadığı vurgulanacak, bilimin yaşam tanımlarından uygun olanına müracaat edilecektir veya kürtaj kısıtlamasının ekonomik bir gereklilik olduğu vurgulanıp kürtaj karşıtlığı makbul vatandaş tanımına entegre edilecektir. İşte bu yüzden biyoiktidar, dispozitifinin unsurlarından biri olarak hukukun yaşamı bu şekilde kodlama ve yaşamın bir alanını daha kriminalleştirme girişimine hak ya da adalet gibi aynı hukukun enstrümanlarına yahut bedeni ve yaşamı kendinden üstün bir "karar" mekanizmasına tâbi kılan bir özne felsefesine ve hümanizme müracaat ederek değil, ayırt edilemezlik bölgeleri, karar verilemezliği ve kaçış çizgileriyle yaşamı savunarak karşı durabiliriz. Nitekim yaşamdan yana olmanın gerçek anlamı budur.

[35] Gilles Deleuze, *Foucault*, Çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013, s. 110-111. Deleuze burada iktidarın nesnesi olarak ve iktidara direniş olarak yaşamın aynı ufka ait olduğunu bir parantez açarak kürtaj karşıtlarının "yaşam hakkı" argümanıyla örneklendirir.

CAMERON MCCARTHY

ERGİN BULUT VE BORA ERDAĞI

1980'li yıllardan itibaren gelişmiş kapitalist ülkelerde, soğuk savaş döneminin etkilerinin giderek silikleşmeye başlaması ile yeni bir toplumsal ve tarihsel dönüşüm yaşanmaya başlandı. Bu dönüşümün birçok simgesel göstergesinin var olduğu ifade edilir; fakat sosyal bilimler açısından miladın filozof Jean-François Lyotard'ın Postmodern Durum (1979) adlı çalışması olduğu genel kabul görmektedir. Bu kanaatin doğru olduğunu kabul edenler, 1980'ler boyunca gelişmiş kapitalist ülkelerdeki toplumsal ve tarihsel dönüşümlerin postmodern teorik arayışlarla eklemlenmesinin kilit önem taşıdığını da düşünür. Yani "büyük anlatılar"dan ve "sınıf politikaları"ndan uzaklaşan bir sosyal bilimler tablosunun gelişmesine yol açan şeyin, bu teorik ve pratik dönüşümler olduğunu kabul ederler. Kısacası disiplinlerarasıcılığın, kültürel çalışmaların, çokkültürcülüğün, minimalist perspektiflerin, postkolonyalist yaklaşımların, etnik ve yerel mücadelelerin, toplumsal cinsiyet hareketlerinin yükselişini postmodern dünya ile neo-liberal dalganın birleşmesi ile ilişkili tartışırlar. Siz bu konuda ne düşünüyorsunuz?

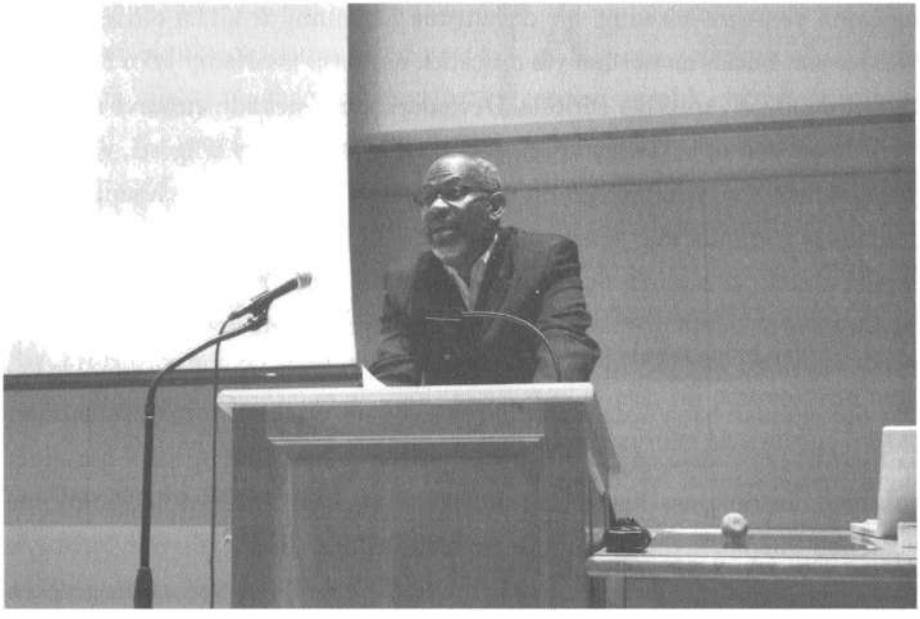
Cameron McCarthy: Bana kalırsa postmodern düşünce, eleştirel-rasyonel söylemlerin aşırılıklarını anlamak ve radikal teorilerin yanı sıra siyasal projelerin boğucu derecede otokratik ve tepeden inme örgütlenme biçimlerinin ortaya çıkardığı ironik durumlara dikkat çekmesi açıcısından faydalı olmuştur. Zaten Lyotard da bu tip olguların, siyasal solun, sağdan çok da farklı olmayan faşizan yanlarıyla bağlantılı olduğunu söylüyordu. Fakat postmodern düşüncenin içinde yaşadığımız dönemi anlamak açısından sunduğu olanakların da sınırlı olduğunu fark etmemiz gerekiyor. Bence içinde bulunduğumuz çağı daha iyi anlamak, son dönemde canlanan ekonomi ve emeğin yanı sıra dijital

Bizim gibi hayatlarını entelektüel emekle idame ettirenler, aslında çoğu zaman kapitalizm ve neo-liberalizm ekseninde yaşananların eğitime olan etkisinin şiddetinin farkında da değil. Irk ve toplumsal cinsiyet dinamiklerinin önemsiz olduğunu söylediğim düşünülmesin bu arada. Söylediğim şey şu: Toplumsal artığın paylaşımında ibre elitlerden yana kaymış durumda; biz bunu görmediğimiz ve bu dinamiklerlerle mücadele etmediğimiz sürece iş işten geçiyor demektir.

ortam içerisinde yeniden şekillenen kültürel formlar ve deneyimlere odaklanan kültürel coğrafya, eleştirel tarihyazımı ve yeni materyalist analizlerle mümkün. Bunları söylerken de aklımda neo-liberal dönemi, yani varlıklı sınıfların lehine yaşanan ve yoksulların yerinden edildiği bir sınıfsal dönüşümü iyice kavradığını düşündüğüm David Harvey, Aihwa Ong, Saskia Sassen gibi araştırmacılar var. İçinde bulunduğumuz dönemde sınıf ilişkileri iyiden iyiye etnik ve toplumsal cinsiyet ilişkileriyle içiçe geçmiş ve ulusötesi bir platforma taşınmış durumda. Bunu anlamak için mutenalaştırma projelerine, korunaklı sitelere, marinalara, spekülatif sermaye hareketlerine ve zengin sınıfların iyice agresifleşmiş sınıfsal arzularına bakmak yeterli. İnternetle beraber emek gücünün çalışma alanı genişlerken, artı değer üretimi de yine internet dolayımıyla iyice hızlanmış durumda. Devletin yoksul sınıfları koruma görevini artık yerine getirmediğini de görmek gerekiyor. Bütün bunlar da haliyle eğitim kurumlarında çalışan bizlerin hayat kalitesini düşürüyor. Bizim gibi hayatlarını entelektüel emekle idame ettirenler, aslında çoğu zaman kapitalizm ve neo-liberalizm ekseninde yaşananların eğitime olan etkisinin şiddetinin farkında da değil. Irk ve toplumsal cinsiyet dinamiklerinin önemsiz olduğunu söylediğim düşünülmesin bu arada. Söylediğim şey şu: Toplumsal artığın paylaşımında ibre elitlerden yana kaymış durumda; biz bunu görmediğimiz ve bu dinamiklerlerle mücadele etmediğimiz sürece iş işten geçiyor demektir.

Aslen ABD'li değilsiniz. Bu ülkede eleştirel teori alanında yaşanan genel dönüşümlere yıllar içerisine tanık oldunuz. Gözlemleriniz nedir? Eleştirel teori neredeydi? Bugün nerede?

ABD'ye gelmeden önce Kanada'da Eğitimde Uluslararası Çalışmalar ala-



nında yüksek lisansımı yaptım. Lisansımı ise edebiyat ve siyaset bilimi alanında Barbados'ta tamamlamıştım. ABD'ye geldiğimde sınıf analizlerine daha yakındım; ırk herhangi bir toplumsal meseleyi incelemek için başvurduğum bir kategori değildi. Ancak bu durum, Michael Omi ve Howard Winant'ın *Racial Formation in the United States* (*Amerika Birleşik Devletleri'nde Irksal Oluşum*) adlı kitabını okuyunca değişti. Irksal çatışmaları değerlendirme anlamında akademide iki durum yaşanıyordu. Bir taraftan etnisite çalışmaları sınıf ve toplumsal cinsiyeti görmezden gelirken, Marksist araştırmacılar da ırkı sınıfın içine dahil edip altyapı-üstyapı argümanlarınına başvuruyordu. Onlara göre ırk, üstyapının içerisinde yer alan ve altyapının belirlediği olgulardan birisiydi. Ben de sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyeti birbiriyle eklemlenmiş değişkenler olarak kuramsallaştırarak bu ikiliği aşma çabasına giriştim. Bunun teorik alanın yanı sıra, toplumun en alt kesimlerinin içinde bulunduğu maddi koşullar etrafında olabildiğince geniş ve kapsayıcı bir damar açması bakımından da değeri var. Irka dayalı parçalanmışlıklar etrafında bu tarz daha birleştirici mobilizasyonlar oluşturulmasının ve ABD içerisindeki genel nüfus içerisinde direniş hareketleri kurulmasının önünde büyük engeller var. Bu engeller tarihsel olarak ülkenin kuruluşuyla başlar ve her yeni göç dalgasıyla devam eder. Burada, her yeni göçle beraber yerleşmiş herhangi bir dayanışma ve ulus

algısının yanı sıra herhangi bir dayanışma biçiminin de altüst olmasını kastediyorum. Bütün bunlar haliyle mücadelenin nasıl tasarlanıp koordine edildiğini etkiliyor. Amerika Birleşik Devletleri'nde genellikle eleştirel iradenin koordinasyonunu ve dönüştürücü etkiye sahip hareketleri bölgesel, yerelci ve tikelci anlamda düşünme eğilimi var. Hareketle alakalı diğer bileşenler etnik tikellikler etrafında dile getiriliyor. Aslında bu bileşenler doğrudan doğruya sınıfla alakalı. Ulusun etnik hatlarda bölünmesi, ırk etrafındaki birliktelikler ve sömürülen bütün grupları doğrudan etkileyen maddi meseleler açısından zararlı sonuçlar doğuruyor. Radikal araştırmacıların bu meseleye şimdiye kadar olduğundan daha fazla mesai harcaması şart. Özellikle toplumsal tabakalaşmanın arkasındaki en güçlü sebebin, Büyük Buhran'dan bu yana görülmemiş biçimde toplumsal kaynakları sınıf temelinde radikal bir şekilde bölüşüme açan neo-liberalizm olduğu bir dönemde, insanların deneyimlerinin birbiriyle ilişkili halini, etnisite ötesinde nasıl kuramsallaştırabiliriz? Sormamız gereken sorunun bu olduğunu düşünüyorum.

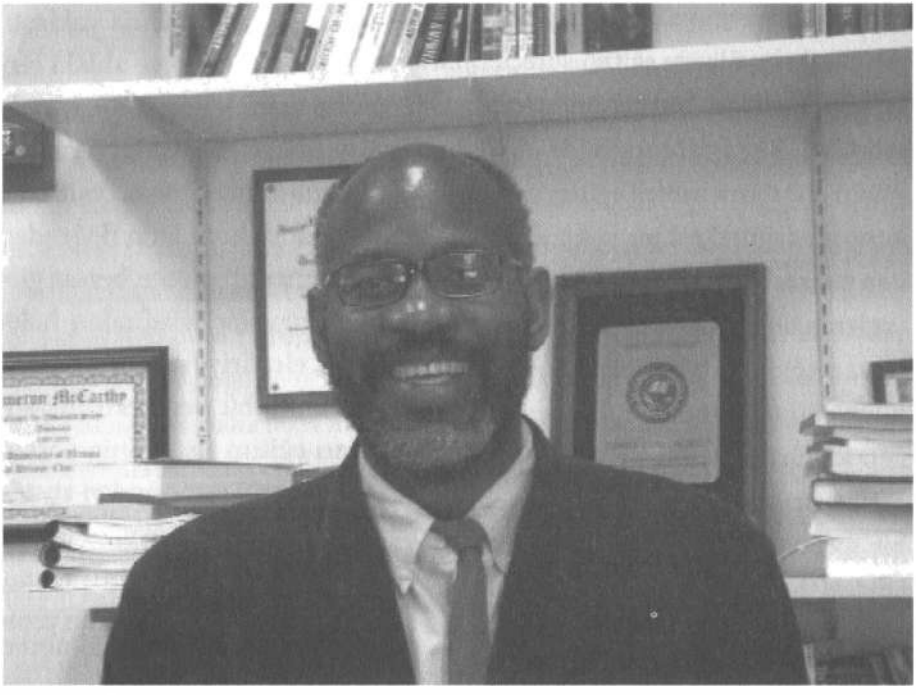
Sizin eğitim ve toplum ilişkisini inceleyen onlarca çalışmanız var. Bu çalışmalarda Amerikan eğitim sistemine ve özellikle Amerikan orta sınıflarına odaklanıyorsunuz. Irk eşitsizliğine dayanan sorunların anlaşılması ve çözülmesi yönünde 1970'lerin ortalarından beri ortaya konan çokkültürcü anlayışların yetersizliklerine değiniyorsunuz. Sizden tam olarak Amerikan eğitim sistemindeki çokkültürcü yaklaşımları neden yetersiz bulduğunuzu ve ırksal eşitsizliğin giderilmesine/aşılmasına dair ne yapılması gerektiği hakkında neler düşündüğünüzü öğrenebilir miyiz?

Ben meselenin oldukça basit olduğu düşüncesindeyim. Çokkültürcü perspektif dikkat dağıtıcı bir mekanizma olarak, azınlıkların, özellikle de siyahların ve Latin Amerikalıların kaliteli eğitime erişimi gibi önemli bir konunun önünü kesti. Bu toplumsal gruplardan vatandaşların eğitim alanındaki başarısızlıkları, sistemle alakalı olmaktan çok o gruba özgü özelliklerle ilişkilendiriliyor. Sorun sistemde değil, bu toplumsal gruplar içindeki başarısız bireylerin doğasıyla, bireylerin kendi kapasiteleriyle, aile yapılarıyla, dil kapasitesi ya da bunların eksikliğiyle ilişkilendiriliyor. Çokkültürcü eğitim kültürel istisnacılığı, yani her toplumsal grubun kendi kültürüyle başbaşa kalması ve kendi mi-

rasını tanımasını ve sahiplenmesini öne çıkararak, bu ülkede eğitim süreçlerinin odağında olması gereken meseleyi bertaraf etti. Bu temel mesele de okulların bütün çocuklara kaliteli eğitim sağlamak konusunda merkezi bir yükümlülüğünden başka bir şey değil. Okulların, beyazlarda olduğu gibi azınlıkların çocuklarının eğitiminde de ahlaki bir yükümlülük görmesi gerekiyor. Dolayısıyla sorun kültürün ötesine geçiyor. Okullara ayrılan fiziksel kaynakların da ötesinde bir sorundan bahsediyoruz. Okul içerisindeki her çocuğa kendi çocuğumuzmuş gibi bir tavır geliştirmek ve bu çocuklara karşı adil olmak konusunda etik bir kararlılık gösterilmesini içinde barındıran ahlaki bir liderlikle alakalı bir sorundan bahsediyoruz. Dolayısıyla sormamız gereken şu: Anglo çocuklarına yaklaştığımız şefkat ve ahlaki çerçeveyi azınlık çocukları için de göstermeye ne kadar hazırız? Çokkültürcü eğitim, eşitsizlik gibi maddi konularla doğrudan ilgilenmediği sürece, benim gibi araştırmacılar tarafından haklı olarak eleştiriye maruz kalacaktır; çünkü bu perspektifin yaptıkları eğitim sisteminin baştan aşağı düzenlenmesinden ziyade yalnızca bir göz boyama olarak kalacaktır. Halbuki ihtiyacımız olan şey, eğitim sisteminin yeniden düzenlenmesidir.

[Anglo çocuklarına yaklaştığımız şefkat ve ahlaki çerçeveyi azınlık çocukları için de göstermeye ne kadar hazırız? Çokkültürcü eğitim, eşitsizlik gibi maddi konularla doğrudan ilgilenmediği sürece, benim gibi araştırmacılar tarafından haklı olarak eleştiriye maruz kalacaktır; çünkü bu perspektifin yaptıkları eğitim sisteminin baştan aşağı düzenlenmesinden ziyade yalnızca bir göz boyama olarak kalacaktır. Halbuki ihtiyacımız olan şey, eğitim sisteminin yeniden düzenlenmesidir.

Özellikle dijital çağın tamamen gündelik hayatın parçası olduğu 2000'li yıllardan itibaren sadece Amerikan eğitim sisteminde değil, popüler kültür ve gündelik hayatın içinde de yenilenen ve yinelenen başka bir kültürel tüketim ortamı gelişti. Bu tüketim ortamından, Amerika'ya bir şekilde göç etmiş ya da yerleşmiş olan farklı etnisiteler, dinsel gruplar, ırklar, toplumsal cinsiyet grupları nasıl etkilendi? Amerikalı beyaz orta sınıfların kültürel egemenlikleri bu yeni dönemde popüler kültür ve gündelik hayat kodlarını yeniden nasıl üretti? Ne dersiniz?



Dijitalleşmenin gerçekten de katılımcı bir kültür, hatta böyle bir çağ başlatacağına dair muazzam bir inanç vardı. İnternet ve sanal kültüre dair böyle umutlar vardı; ancak bütün bu umutların karşısına, şu anda sanal kültürü kuşatmış olan aşırı bir ticarileşme çıktı. Bu bir taraftan Habermas'ın bahsettiği kamusal alanın yeniden feodalleşmesinin bir uzantısı. Ancak mesele bunun da ötesine geçiyor; çünkü sanal dünya günümüzde emeğin giderek yoğunlaştığı bir alan halini almış durumda. Bu, entelektüel üretim alanını özellikle doğrudan ilgilendiriyor. Bana kalırsa ırkları ve cinsiyetleri ne olursa olsun, entelektüeller ve eğitimcileri ilgilendiren en önemli konu bu ve bu konuda acilen harekete geçilmesi gerekiyor. Eğitim kurumlarında bilginin yeniden örgütlenmesine bakıldığında bunun entelektüel özerkliği ve zanaatımız üzerindeki denetimimizi kısıtladığı görülür. Eğitim alanını, temel projesi okulları küresel bir pazara çevirmekten başka bir şey olmayan yönetici bürokrat sınıfa kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyayız. Eğitimin kamu hizmeti olmaktan çıkarılıp boş zaman geçirdiğimiz alanların giderek metalaştırıldığı internet alanına aktarılması söz konusu. Bunların acilen konuşulup tartışılması gerekiyor; ancak bu tartışmaların yapıldığını söylemek mümkün değil.

Günümüz açısından Amerika'da genel olarak ırk eşitsizliği hakkında ne düşünüyorsunuz? Özellikle iş gücüne katılımda ve eğitimde ırkların fırsat eşitliğinin olup olmadığına dair nasıl bir demografik harita çıkarabilirsiniz? Örneğin, hem ırksal hem de dezavantajlı diğer madun gruplar sınıf mücadeleleri bağlamında eşitlik talebini nasıl örgütlüyorlar? Sınıfın çok parçalı yapısı mücadelenin gelişmesini sınırlamıyor mu?

Şematik bir haritadan ziyade belki de eşitsizlik konusunda içiçe geçmiş birden fazla harita olduğunu görmemiz gerekiyor. Amerika Birleşik Devletleri, birtakım üretken farklılıklarla tanımlanmış bir ülke. Irksal eşitsizlik üretilen bir şey, üretilmiş farklılıkların oluşturduğu bir sistem söz konusu. Amerika Birleşik Devletleri'ni sadece bölgesel ve mekânsal farklılıklara bakarak Kuzey ve Güney mantığıyla düşünebiliriz. Örneğin, Louisiana'yı, Michigan ve New York'la karşılaştırabiliriz. Siyahların yaşadığı mekânlarla beyazların siyahlardan kaçarak oluşturduğu kent dışı yerleşim bölgelerine bakabilirsiniz. Eğitim, çocuk ölümleri, ortalama yaşam beklentisine bakılabilir. Azınlıkların hayat standartları, aslına bakarsanız, İnsani Gelişme İndeksi (HDI) açısından üçüncü dünya ülkelerinin altında kalıyor. Bu ülkede kuvvetli bir yarılma var ve bu durum, kentin mekânsal olarak yeniden düzenlenmesi etrafında yoğunlaşan spekülatif süreçler ve neo-liberal ekonomi ile giderek de kötüleşiyor. Kazananların ve kaybedenlerin olduğu bu oyun küresel şehirde geçiyor. Kaybedenler, zengin ve çokkültürlü sınıfların kente gelmesiyle yerinden edilen kent yoksulları. Chicago ve New York gibi şehirlerde yoksullar altyapı desteklerinden ve ulaşımdan faydalanamıyor; dahası okulları da emlak piyasasındaki aktörlerin bu bölgelere göz dikmesiyle beraber kapatılıyor. Bütün bu yaşananlar aslında David Harvey'nin *Paris, The Capital of Modernity* (*Paris, Modernitenin Başkenti*) adlı kitabında anlatılanlara benzemiyor değil. Kentin dışlanmış kesimlerindeki yoksulluğun bir karşılığı da ülkenin merkezinden kopuk durumdaki kırsal kesimlerinde ya da bazı işlerin artık başka ülkelerde yapılmasında görülebilir. Dolayısıyla beyaz işçi sınıfı da buna paralel olarak kendi hayat standartlarında bir düşüş yaşıyor. Ülkedeki ikiyüzlülük de bunlardan bahsedilmesini engelliyor. Kimse Lois Weis ve Michelle Weis'ın *The Unknown City* (*Bilinmeyen Şehir*) kitabında bahsettiği ev içi şiddeti gündeme

Araştırmacıların birçok başka meselenin yanı sıra azınlıkların kentte ürettiği müzik, basketbol, futbol gibi kültürel biçimlerin nasıl da neo-liberal zorunluluklara dair mesajların önemli taşıyıcıları halini alıp küresel bir boyuta taşındığına bakmaları lazım.

getiremiyor. Bu ülkede ırkla ilgili herhangi bir ciddi konuşma sizi doğrudan sınıf ve toplumsal cinsiyete götürür.

Önceki sorudan hareket edecek olursak, ırk analizlerinin karşı karşıya olduğu zorluklar nedir? ABD'ye geldiğinizden bu yana bu meselenin çalışılmasında ne gibi dönüşümler yaşandı?

Irkla ilgili teorik konularda on dokuzuncu yüzyıldan kalma perspektifleri yirmi birinci yüzyıl gerçekliğine uygulamaktan ziyade yeni analizleri hayata geçirmek gerekiyor. Eğitim alanında vurguyu mevcut eğitim ve müfredata dair çokkültürcü şikâyetlerden, farklılığın kültürel olarak yeniden üretimine, ırksal kimliklerin düzenlenmesine, arzunun Kuzey Atlantik geç dönem modernitesinin şartlarına –bu liberal rasyonel modelin üç temel ayağı var ki bunlar refah devleti, kendi kendine yeten işçi ve memleket meseleleriyle ilgilenen Tocquevillci anlamda vatandaş– dair mücadeleye kaydırılması gerekiyor. Farklılık sorununa modern bireylerin ve grupların, toplumsal hayatı giderek düzensizleştiren bürokratik düzene uyum sağlayamaması olarak bakılmasından yanayım. Yine aynı şekilde bugün insanlar, esnek kapitalizm döneminde sorumluluk ve riskin giderek bireyin kontrolüne bırakılmasıyla "merkezileşme olmaksızın gücün yoğunlaşması" denilen yeni modele entegre olmakta güçlük çekiyor. Dolayısıyla bazılarının çok iyi bir şekilde yaptığı gibi ırka dair sorunların, akışkan modernitenin siyaset ortamından bağımsız anlaşılabileceğini düşünmüyorum. Eğitim kurumlarımızda eskisinden çok daha derin bir şekilde hüküm süren bir mantık bu. Bütün bunlar, Walter Benjamin'in izinden gidecek olursak, ırkın "aura"sının kültürel yeniden üretim pratikleri ve bu pratiklerin kimliğin oluşumundaki yeni modellere dair rolünün artık sona erdiğini gösteriyor bize. Şöyle ki, ırk kimliği kavramının "kökenler", "ecdat", "dilsel" ya da "kültürel birlik" içerisinde bulunduğu düşüncesi artık paramparça olmuş durumda. Bunlar artık melezlik, kopuş ve yeniden anlatı gibi yoğun süreçlerin etkisinde kalmış durumdadır, ki Arjun Appadurai *Modernity at Large*

(*Kayıp Modernite*) adlı kitabında da teknoloji, medya ve ideolojiye referansla bunları anlatır. Göçler, kültürel ve ekonomik sermayenin hareketliliği, elektronik medya ile biyometrik teknolojiler ve bilişim teknolojileri artık kültürü mekândan ayırdı. Farklılık da belli grup ve ortamlardan alınıp farklı biçimlerde kullanılabilen soyut bir değer haline geldi. Örneğin, Tommy Hilfiger bugün hip-hop unsurlarını alıp semiyotik olarak kıyafet ve moda alanında farklı hallere sokabiliyor ve bu tasarımları hip-hopla tarihsel olarak bağı olan kentin yoksul mekânlarına tekrar satabiliyor. Siyah kültürünün bu unsurları, etnik bakımdan farklı estetik kodları uygulayan insanlara da başarılı bir şekilde pazarlanıyor. Dolayısıyla ben ırksal kimliğin, Stuart Hall'un da belirttiği gibi "belirli tarihsel ve kurumsal alanlarda, belli söylemsel oluşum ve pratikler ve belirli stratejiler"in ürettiği bağlam içinde gerçekleştirilen bir "performans" olarak kavramsallaştırılması gerektiğini düşünüyorum. Araştırmacıların birçok başka meselenin yanı sıra azınlıkların kentte ürettiği müzik, basketbol, futbol gibi kültürel biçimlerin nasıl da neo-liberal zorunluluklara dair mesajların önemli taşıyıcıları halini alıp küresel bir boyuta taşındığına bakmaları lazım. Irksal kimliğin oluşumunda spordan bahsediyorum ama aynı zamanda eğlence dünyası, moda, internet gibi tüketicilerin üretici halini aldığı alanlar ve popüler imgelerin dolaşımına da bakılması gerektiğine inanıyorum. Çünkü bütün bunlar kimliğin oluşumunda, genç bireylerin başkalarıyla ilişki kurma biçimlerinde ve topluma katılma ya da toplumdan dışlanma konusunda okulun ötesinde anlaşılması gereken alanlar. O halde içinde bulunduğumuz bağlamda, eğitim kurumlarımızda üretmek istediğimiz toplumsal özne hakkında ciddi bir şekilde düşünmemiz gerekiyor. Zira son on yılda yaşanan muazzam ölçekteki toplumsal, kültürel ve maddi altüst oluşlar, eğitimin istihdam ve vatandaşlıkla sürekli bir arada düşünülen ikili yapısına dair kesinlikleri ortadan kaldırdı. Dolayısıyla bu yeni manzara karşısında eğitimin rolünün ne olması gerektiği konusunda farklı birtakım anlayışlara ihtiyacımız olduğu kanısındayım. Eğitimden anladıklarımızın, öğrenci –özellikle de azınlık gruplardan gelen öğrenci– denildiğinde aklımıza gelenlerin, kimin nasıl eğitileceği ve hangi tür okullara erişimi olacağına dair önemli sonuçları olacaktır. O anlamda gençlik kültürüne dair tartışmaların temelinde, gençlerin hayatlarına bilgi anlamında artık tam olarak hâkim olunamayacağı düşüncesinin yattığına inanı-

yorum. Dolayısıyla "anlamlı" eğitimin ne olduğunu esaslı bir şekilde yeniden tartışmamız gerekiyor. Bu durumun bir diğer sonucu da entelektüeller olarak işimizi yapma biçimine ve herhangi bir entelektüel faaliyetle ilişkilendirilen öz-düşünmeye yönelik saldırı. Bu anlamda entelektüel faaliyet gözden düşürülüyor ve birtakım cezalarla beraber yapılması zorlaşıyor. İronik bir şekilde bu girişimci çağda eleştirel düşünürlere yer olmadığı anlatılıyor bizlere. İşte tam da burada çok dikkatli olmamız gerekiyor. Neo-liberal çağın aşırılıklarıyla daha sıkı bir biçimde mücadele etmemiz şart. İnsanların refahına dair verdiği vaatlerden radikal bir biçimde geri adım atan Kuzey Atlantik modernitesinden kibirli bir şekilde uzaklaşmanın yol açtığı aşırılıkları sürekli olarak kontrol etmemiz önemli.

Politika, Alegori, Sinema

Büşra ÖZCAN* ve Bora ERDAĞI**

Tepenin Ardı filmi bilinmeyen bir öznenin henüz olgunlaşmakta olan kavaklara saldırısı ile başlar. Kavaklara şiddetini hoyratça yönelten özne, zavallı kavakları dallarından ve gövdesinden yaralar. Her kaba saba sopa darbesi rüzgârın hışıltısını bastırır. Görünen, öznenin bütünüyle tutkuyla beslediği bir şiddettir, dizginsiz kalmış hıncın bileylenmesidir. Bu bileylenme sonunda kavakların boyunlarını daha fazla eğmek zorunda kalıp kalmayacakları sorusu yanıt bulacaktır, ancak sahne hemen değişir; böylece söz konusu eylemi gerçekleştirenin kim olduğu ve bu eylemi niçin gerçekleştirdiği sorusu bulmacanın bir köşesine yerleşir.

İkinci sahnede kamera, bir evdeki somyada yatmakta olan ve uykusundan irkilerek uyanan birine odaklanır. Tüfeği kapar kapmaz soluğu kümeste alan bu orta yaşlı adam Faik'tir. Faik kümese vardığında onu endişelendiren sesin kaynağını bulamamış gibidir. Yine de kararlıdır ve bu yüzden kümesten gelen seslerin olumsuz yankısının izini sürer, homurtuyla çevresini kolaçan ederek vadiyi açıklık içinde gören bir alana kadar ilerler ve orada durup vadiyi süzer. Faik'in evden çıkışını, kümese yönelişini ve vadiye doğru koşuşunu izleyen Mehmet, onu yalnız bırakmamak için Faik'in peşinden gider, ona yetişir ve Faik'in heyecanını yatıştırmak istercesine yanında durarak "Abiii, sansardır böyük ihtimalle" der. Faik'in ilk sözcüklerinin anlaşılmazlığının, kesin ve keskin öfkesinin yerini Mehmet'in sakinliği, uzlaşısı ve pısırık sessizliği alır. Böylece ikinci sahnede filme damgasını vurması muhtemel bir denge açık edilir: Keskinliğe karşı uzlaşı, öfkeye karşı sakinlik, belirsizliğe karşılık sezgisel

*Kocaeli Ali Fuat Başgil Sosyal Bilimler Lisesi Öğrencisi, 16. Ulusal Felsefe Olimpiyatları İkincisi.
**Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü, Arş. Gör. Dr.

nedensellik, Faik'e karşılık Mehmet, ağabey hukukuna karşılık kardeşlik hukuku...

Üçüncü ve ardından gelen bir dizi sahnede ise Faik'in oğlu Nusret, Nusret'in büyük oğlu Zafer, küçük oğlu Caner, Mehmet'in karısı Meryem, küçük kızı Aliye, oğlu Süleyman, Süleyman'ın köpeği Paşa belirmeye başlar. Nusret oğullarını alıp dedelerinin köy evine dinlenmeye gelir. Dede Faik torunlarıyla ilgilidir. İlgilidir; çünkü dede Faik'in köye gelmesinin nedeni "baba yadigârı bu topraklardır" ve bu yüzden, kuşaklararası aktarımın gerçekleşebilmesi için torunlarının kendisiyle ve bu topraklarla ilgilenmesini beklemektedir. Eğer torunları da kendisi gibi davranırsa kavaklık, otlak, köy evi ve keçi sürüsünden ibaret olmayan miras yaşayabilecektir. Ayrıca dede Faik gerçekten de torunlarının sağlık ve terbiyesi için kendisinin oğlundan daha etkili olabileceğine inanmaktadır. Örneğin, Zafer'in askerliği sırasında edindiği deneyimlerin ve bu deneyimlere bağlı halüsinasyonların, sağlık problemlerinin aşılması için de, Caner'in şımarıklıklarının aşılabilmesi için de bu topraklarda dede Faik ile bir süre kalmaları iyidir. Dede Faik, Zafer'i temiz hava ve stressiz doğa ile halüsinasyonlardan uzaklaştırabileceğine, Caner'i de Süleyman gibi doğaya bütünleşik ve güçlü kılarak şımarıklıktan disipline geçirebileceğine inanır. "Zafer'im nörüyon?" diyerek Zafer'e yönelttiği şefkatin de Caner'in tüfek atışlarına sağladığı kolaylığın da temeli bu inançtır. Oğul Nusret ise babasının bu beklentisinin külliyen bir fantezi olduğuna inanır. Ne Zafer'i dedesinin toprakları ne de Caner'i dedesinin tutumu olumlu olarak değiştirebilir. Burada başka bir denge daha kurulur: Dede Faik'in geleneğe dayalı inançlı eylemlerine karşılık, oğul Nusret'in konformist akılcılığının şüpheci eylemleri. Nusret, kendi akılcılığının dede Faik'in idealizmini doyurmaya yetmediğini bildiği için inançlarına rağmen hem çatışmamayı seçer hem de pragmatik bir yan çizerek babasıyla ilişkisini kotarmanın tadını çıkarır. Nitekim dede Faik ile oğul Nusret arasındaki bütün bu idareci ve konformist haller filmdeki diğer karakterlerin ya da olayların üzerine de siner. Cepheden bir karşılaşma ânı hiç gerçekleşmez; her şey gölge fenomenler ve sanrılar etrafında kurulan dolaylı bir düzenek içinde belirginleşir.

İşte filmin böyle bir dolaylı anlatı ile zenginleştirilmesi, bütün sekanslarda-

ki olayların ve/veya gerçeklerin üstlerinin açılmasına ihtiyaç duyulmadan sergilenmesine yol açar. Yani kişiler arasındaki ilişkileri gerçeklerden daha çok, etkiler ve dolayımlar aracılığıyla kazanılmış biçimler belirler. Elbette etkilerin ve dolayımların giderek daha fazla değer kazandığı yerde duygular, önyargılar, sanrılar, kendiliğindenlikler, alışkanlıklar, gelenekler daha fazla yer işgal etmeye başlar. Nitekim ideolojinin maddi pratiklerden ibaret bir varoluşsal uzam olduğu göz önüne alınırsa, ortaya çıkan tablo da bir ideolojinin kendini gündelik hayatta nasıl inşa ettiğini ve sürdürdüğünü göstermeye başlayan bir örneğe dönüşür.

Filmin yönetmeni Emin Alper verdiği çoğu mülakatta, *Tepenin Ardı*'nın düşman ve öteki ilan etme ile ilgili bir film olduğunu vurgulamaktadır.[1] Bu vurguyu taşra insanının sinizmiyle, korkaklığıyla, şiddete yatkınlığıyla, kötülüğü sıradanlaştırma pratiğiyle, nesneler ve duygular karşısındaki *apathetik* hareketlerle, sahiplik ve mülkiyet analizleriyle birlikte geliştirdiğini iddia etmektedir. Alper'in iddiası ve ilk etapta yapılan gözlemlerin birleştirilmesi, izleyiciyi doğal olarak *Tepenin Ardı*'nın ideoloji bağlamında yeniden çözümlenmesine götürür. Bu bağlam filmin daha anlaşılır ve yorumlanabilir bir tartışma alanına çekilmesini sağlayacak gibidir. Bizim makalemizde de bu ideoloji bağlamı, tartışmamızda yeri geldikçe geliştirilecektir. Tam da bu minvalde Alper'in söz konusu mülakatlarda vurguladığı bir başka noktayı daha dikkate almak gerekmektedir. O da Alper'in neredeyse filmine ilişkin bütün değerlendirmeleri ve ayrıntıları hesaplayarak, kendi estetik başarısının nerede aranması gerektiğini belirlediği noktaya dairdir. Alper'e göre filmi alegorik bir yapıya sahiptir. Bu yüzden filminin basit ve/veya gündelik politik çağrışımlarla birlikte okunması doğru değildir. Bir başka ifade ile Alper filminin sanatsal niteliğinin politik izdüşümler lehine kurban edilmesinden kaçınılması gerektiğini ifade etmektedir. Yani *Tepenin Ardı*'nın alegorik yapısı hem tikel hem de evrensel nitelikleri içeren bir filmi izleyiciye sunmaya yol açar; bu yüzden tikel veya yerel günde-

[1] Senem Aytaç, Berke Göl, Derya Koç, "Emin Alper: 'Aristo Varsa Brecht de Var'", http://www.altyazi.net/soylesiler/emin-alper-aristo-varsa-brecht-de-var/, (Erişim tarihi: 01.04.2013); Tanıl Bora, "Emin Alper ile *Tepenin Ardı* Üzerine Söyleşi: Milli Karakter, Paranoya, Güvensizlik", http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=895, (Erişim tarihi: 01.04.2013); Kerem Esen, "*Tepenin Ardı*: Brechtyen Mesafeler", http://birdirbir.org/tepenin-ardi-brechtyen-mesafeler/, (Erişim tarihi: 01.04.2013).

Filme paralel olarak ideoloji ve politika ile estetik alanlarına dair tartışma yapmak yerine, *Tepenin Ardı*'nın "estetik ve politika", "hayali düşmanlar", "herkes biraz suçludur" başlığı altında neleri geliştirebildiğine odaklanmak daha olumlu sonuçlar doğuracaktır. Ortaya konan şey, estetiğin politize edilmesi midir yoksa tam aksine, politikanın estetize edilmesi midir?

lik deneyimlerle benzerlik kurabilir ama film onları aşan bir doğanın ya da insanlık halinin anlatısını barındırmaktadır.

O halde artık film hakkında düşünebilmek ve/veya düşünce geliştirmek için görünürde farklı, fakat temelde ortak iki hareket alanına müdahil olma imkânı bulunmaktadır. Bu alanlar filmi ideoloji bağlamında tartışan politik bir alanla, filmi sanatsal nitelikler açısından değerlendiren estetik alandır. Fakat karşımızda tek bir estetik nesne olduğuna göre politik ve estetik alanları analitik olarak tek tek değerlendirmek pek de yerinde olmayacaktır. Nitekim her iki alan sürekli olarak birbirine ancak soyutlama düzeyinde ayrık yol ve anlama çabaları sunmaktadır; oysa gerçekte hem politik hem de estetik alan bir bütün ve birbirinin koşullayıcısıdır. Bu yüzden sırasıyla filme paralel olarak ideoloji ve politika ile estetik alanlarına dair tartışma yapmak yerine, *Tepenin Ardı*'nın "estetik ve politika", "hayali düşmanlar", "herkes biraz suçludur" başlıkları altında neleri geliştirebildiğine odaklanmak daha olumlu sonuçlar doğuracaktır. Ortaya konan şey, estetiğin politize edilmesi midir yoksa tam aksine, politikanın estetize edilmesi midir? Bu sorunun cevaplanmaya başlanması, aynı zamanda *Tepenin Ardı*'nın kendine biçtiği rollerin ve sanatsal (alegorik) yapının başarısının değerlendirilmesine yol açacaktır.

Estetik ve Politika

Walter Benjamin, Ernst Junger'in *Savaş ve Savaşçı* (1930) adlı derlemesini estetik ve politika bağlamında değerlendirir. Junger'in derlemesindeki yazarların, tekniğin ve teknolojinin gelişimine duydukları hayranlıkla, savaş mekanizmalarının gelişimine dair söyledikleri arasındaki koşutluğu ve hayıflanmaları Benjamin tek tek tespit eder. Almanların I. Dünya Savaşı da dahil yaşadığı tüm savaş hezimetleri bu yazarlara göre aslında, kendilerinin soylu ulus olmalarını etkilemez, ortada zaten stratejik ve taktik hatalara dahi indir-

genemeyecek bir hezimet bile yoktur. Olan tek şey, Almanların daha büyük bir atılım için sahip oldukları ataleti yitirmeleridir. Yani artık silah teknolojisinin olanakları ile büyük bir atılımın önü açılmaktadır. Benjamin bu yazarları Alman faşizminin kuramsal yükselişi içinde değerlendirir. Söz konusu yazarların silah teknolojilere duydukları estetik tutkuyu da çok büyük bir tehlike olarak görür:

> Bu denli "laf" kalabalığı, ancak, aşk işlerinde beceriksizlikten kurtulamayan karasevdalılarda görülür. Gerçekten, bu yazarlar da düşünce alanında yetersiz ve ham kişilerdir. (...) [Bu yazarlar-y.n] savaşı kutsayan bu saçma yazılarından hiç geri kalmayacak düzeyde savaşmış olsalar bile, bu bayların savaşın dışında, savaşı ve ölümü kutsamanın dışında anlayabildikleri, öğrenebildikleri bir şeylerin hiç olup olmadığını da kendimize sormak zorundayız. Savaştan başka hiçbir şey görmemiş bu tür insanlara karşı olağan hoşgörürlüğümüz içinde kalamayız. Boyuna savaştan söz edip duran bu tür yazarlara karşı ciddi bir tutum almamız gerekmektedir. (...) [N]edir ateşli kişiliklerinin yangında gördükleri bu yazarların? F. G. Jünger'in yazdıklarına inanacak olursak, bu iç yangınında gördükleri şey, bir biçimden diğer bir biçime geçiş sürecidir.[2]

Benjamin daha 1930'ların başında Almanya'da yükselmekte olan faşizm gerçeğini ifade eder. Onu çağdaşlarına göre oldukça öngörülü kılan birkaç tutum vardır: i) Gündelik hayat nesnelerini ve o nesnelerin ardında yatan tarihsel birikimi özgürleştirmeyi becerebilmesi bunların başında gelir. Nesneler onun için adeta tarihin deposudur. ii) Dolayısıyla her ne olursa olsun insanlar ne kadar körleşirse körleşsin veya yetersizleşsin, buna rağmen deneyimlerini ele geçirebilirler. Bu imkânın ortadan kalkması asıl tehlikedir. İşte yaşadığı çağı Benjamin, böyle bir çağ olarak görmeye başlar. Bu da endişelerini artırır. iii) Üstelik çağdaş Alman entelektüellerinin ve iktidarlarının niceliksel kavrayışında yatan yıkıcılık, ilerleme hasleti bir zenginleşme yaratmaz, yaratmayacaktır. Bütün bunlardan dolayı o faşizmin gelişini yangın alarmı vererek duyurmaya çalışır. Oysa çağdaşları halen Alman ruhunun niteliğine uygun biçimsel yapılar oluşturulamadığı için sıkıntıların var olduğuna işaret etmektedir. Teknik ve teknoloji gibi dışsal veya donanımsal gereklilikler etrafında kurulacak yeni

[2] Walter Benjamin, "Alman Faşizmi Kuramları: Ernst Junger'in Denemeler Derlemesi *Savaş ve Savaşçı* Üzerine", *Estetize Edilmiş Yaşam* içinde, haz. Ünsal Oskay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1982, s. 111, 120, 121.

atılım hamlelerinin bu sorunların aşılmasını sağlayacağını düşünürler, hatta kamunun kendi kanaatlerine inanmalarını sağlamaya çaba sarf ederler. Kamu karşısında sürekli niceliksel büyümeye ve buna bağlı olarak teknik, teknoloji gibi unsurlara vurgu yaparak, bu kanaatlerin yeniden üretilmesine ve tarihsel bir önkabul olarak görülmesine kaba bir dille olanak sağlarlar. Bu zümrenin kaba bir dili benimsemesi, yetersizliklerinden çok, kabalıklarının kitlelerin kendileriyle kuracakları yeni özdeşlik mekanizmalarında kurtarıcı rol oynayacağına olan inançlarından ötürüdür. Böylece Benjamin Alman faşizminin yükselişini aslında gündelik hayat pratiklerinin politik olarak kavranmasına değil de, estetize edilmesine bağlar.[3]

İşte sorun tam da Benjamin'in ifade ettiği gibi düşünülecek olursa, taşra insanının sinizminin, korkaklığının, şiddete yatkınlığının, kötülüğü sıradanlaştırma pratiğinin, nesneler ve duygular karşısındaki *apathetik* hareketlerinin, sahiplik ve mülkiyet analizlerinin bir film çerçevesinde izleyiciye nasıl anlatılacağını ya da anlatılanların izleyicide eleştirel bir konumu nasıl geliştirileceğini belirlemektir.

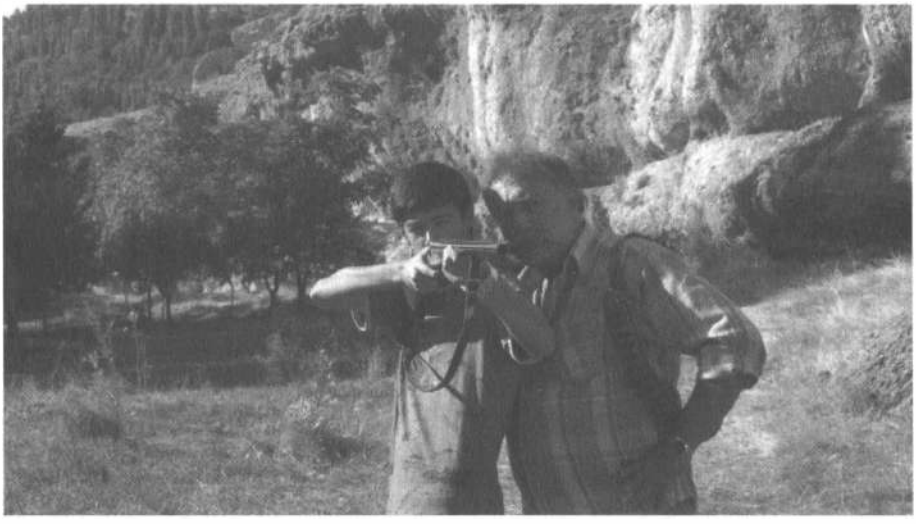
O halde Alper, izleyicisini eleştirel bir uyanıklıkla ilişkilendirmek istiyorsa taşranın doğasına dair anlatısını epik ve pastoral bir imgeler sistemi ile kurgulamamak zorundadır. Taşradaki ilişkileri tarihsel ve toplumsal bağlamlarla birlikte anlamlandırmak durumundadır. Eğer aksini yaparsa veya tarihsel ve toplumsal bağlamlarla salt koşutluk ya da rastlantısal temaslar içinde anlatısını belirlerse, taşranın gerçekliğini sadece dolayımlar içindeki bir varoluş olarak belirlemiş olur. Bu da anlatısında ötekileştirme klişelerinin ister istemez devreye girmesine neden olur, anlatısını sınırlandırır. Üstelik olanları insan doğası denilen müphem bir imgenin etrafındaki salt kötülük formunun göstereni ile dizginlemeye çalışmak, beyaz perdeye yansıyanın izleyici için estetik ve politika bağlamında nasıl bir kantarla ölçüleceği, değerlendirileceği sorununun yeniden üretilmesine yol açar. Yani bütün çaba eleştiriden ziyade yeniden

[3] Emin Alper bu durumun farkında. Kendisini taşra ile ilgili film çekenlerden net olarak ayrıştırmadan da olsa şöyle diyor: "Sinemamız da geçmişte taşrada çok dolaştı. Fakat yeni sinemanın ayırt edici tarafı, eski gerçekçi ve toplumcu bakıştan farklı olarak son derece bireysel bir mercekten taşraya bakması. Taşrayı yönetmenin kişisel deneyimiyle ilişkili bir biçimde bir 'sıkıntı' coğrafyası olarak ele alması ama aynı zamanda şimdiye değin hiç yapılmadığı kadar da estetize edilmesi." Bkz. Bora, "Emin Alper ile *Tepenin Ardı* Üzerine Söyleşi: Milli Karakter, Paranoya, Güvensizlik".

özdeşleşme ve/veya özdeşleşememe sorununa indirgenir. Oysa Alper, filminin tam da bunu başardığını ve eleştirel olmanın önünü açtığını düşünmektedir.[4] Bunun sorgulanmaya ihtiyacı vardır. Bir başka ifade ile Mehmet'in kavaklara, Süleyman'ın otlara, Nusret'e ve sonra da Zafer'e, Nusret'in Meryem'e, Caner'in Süleyman'a ve Paşa'ya, Faik'in Yörüklere yaptıkları sıkı bir gündelik hayat okuması gerçekleştirilmeksizin genel ve soyut önkabullerden başka bir ifade ile nasıl açıklanabilir? Dahası bu karakterlerin ve olayların tarihsel ve toplumsal bağlamları ortaya konmadan metafizik bir kavrayışla taşralının insan doğası çerçevesinde üretilmiş bir gerçekliğinden başka, izleyiciye ne sunulabilir ki? Yörüklerin öteki olması, gölgelerin düşmana dönüşmesi, içimizdeki düşmanın üzerinin örtülmesi, düşmana karşı kafa avcılığı ile kanibalist bir tüketiciliğin geliştirilmesi vd. "kötülüğün sıradanlığı"nı anlamaya yeter mi?[5]

[4] Alper bu durumu birçok kereler dolaylı bir şekilde dillendiriyor. Özellikle Brechtyen bir tutumun altını çiziyor; çünkü Aristotelesçi bir katharsis anlayışı sorunlarla yüzleşmeyi değil, sanat eseri dolayımıyla bu sorunların duygusal yükünden kurtulmayı sağlıyor. Oysa Brechtçi bir yaklaşım doğrudan yükün seyircinin sırtına iyice yerleşmesini sağlıyor. Doğal olarak ağırlaşan bir izleyici, bu yükü ile ne yapacağını düşünmek ve çare aramak zorundadır. En azından genel olarak böyle düşünmekten daha abesle iştigal bir şey yoktur. Alper'in Brechtçi bir yabancılaşma, mesafe kurma isteği, sanırız seyircisine verdiği eleştirel olma imkânıdır: "Bu anlamda filmin yapısının Brechtyen olduğunu düşünüyorum. Özdeşleşecek herhangi bir karakter yok. Film hiçbir anlamda özdeşleşmeye davet etmiyor seyirciyi. Sürekli karakterlerin gerçekliğiyle seyircinin gerçekliği arasında bir mesafe bırakıyor. Bu mesafe finalde müzikle doruk noktasına ulaşacak." Bkz. Aytaç, Göl, Koç, "Emin Alper: 'Aristo Varsa Brecht de Var'". "Althusser'in Brecht üzerine yazdığı bir metin var, bu konuda en kafa açıcı metinlerden biri bence. Yaygın Brecht algısında şekilsel birtakım müdahaleler önplandadır. Sahnede yaptığın birkaç numarayla seyirciyi yabancılaştırmaya çalışırsın ve bu Brechtyen bir yorum olarak algılanır. En olmadık metne yabancılaştırma efekti koyarsın, sözgelimi Shakespeare oyununda arkadan bir bisiklet geçirirsin, olur sana Brechtyen yorum. Oysa, Althusser daha derinlikli bir Brecht yorumu sunuyor. Onun söylediği şu: Brechtyen yabancılaşma dediğimiz hikâye, karakterlerin gerçekliğiyle seyircinin gördüğü gerçeklik arasındaki mesafeden çıkar. Bence bu filmde de böyle bir durum var. Ama bu baştan itibaren düşündüğüm bir şey değildi." Eksen, "*Tepenin Ardı*: Brechtyen Mesafeler".

[5] "Kötülüğün sıradanlığı" ifadesinin çok sık kullanılması kavramın anlaşılırlığını artırmıyor. Hannah Arent bu ifadeyi kullandığında başı oldukça büyük bir belaya girmişti. Arendt herkesin Yahudi soykırımının mağdurlarına odaklandığı bir dönemde, karşı cepheye geçmiş ve zalimin, neden zalim olduğunu anlamaya çalışmıştır. Tepkiler de tam bu noktada başlamıştır. Fakat Arendt orada da kalmamış zalimin zalimliğini üstyapısal bir fenomene değil, gündelik hayatın içinde ve büyük kitlelerin hareket mekanizmalarıyla birlikte anlaşılabildiğine işaret etmiştir. Bu işaret ettiği nokta büyük bir infial yaratmıştır; çünkü zalim hem kitleselleşmiş hem de liberal hukukun suç ve ceza tartışmasının sınırlarının aşılmasına yol açmıştır. Daha da ileri gidecek olursak zalimlik gündelik olarak üretilecek insan çıkar ve ihtiyaçlarına dair bir mekanizmanın örgütlülüğünün ifadesi olmuştur. Dolayısıyla sadece Nazi iktidarı ve subayları değildir suçlu olan, elbette onlar suçun bireyselliği nedeniyle suçludur ama onların alacağı ceza, suçun veya suça yol açan faşizmin önünü kesmeye yetmez; çünkü faşizm sadece bir iktidar sorunu değildir.



Belki bu noktada tekrar Benjamin'e dönüp alegori kavramını açıklığa kavuşturmak ve sanatın politikanın kuru dilini aşılaması ile politikanın sanatsal imgeler dizisi şeklindeki tutkulu dille kirletilmesi arasındaki ikilemi yeniden düşünmek gerekmektedir. Hiç şüphesiz büyük sanat eserleri geçerli olanın ve çağlar boyunca gösteren olarak izleyiciyi eleştirel konumda kışkırtanın sanatın politik olanla kurduğu ilişkisel aşılanma olduğunu göstermektedir. Bu aşılanma öyledir ki, sanat hem tarihi hem de toplumu ölümsüz bir saydamlık içinde anlaşılır kılar. Burada saydamlaşmayı sağlayan alegoridir. Örneğin *Cimri*, *Atinalı Timon* ve *Venedik Taciri* para denilen şeyin gerçekliğini tamamen ortaya koyar. Oysa izlenilen şey tarihin belirli bir dönemidir ve belirli ilişki biçimleridir.

> Kitle bir şimdiki zaman rüyasının rüyasını görür, imajların tarihsel niteliğinin farkında değildir. Tarihsel bir bilinç, ancak imajların rutinleşmiş akışını çarpıtarak sağlanabilir. Bu, rüya görenler uyandığında gerçekleşecektir; yani imajların yeniliğini kavrayacaklardır. Dünya birdenbire bir rüya olacak ve yadırgatıcı hale gelecektir: Diyalektik imajda, belli bir çağda 'olup bitenler', 'daima olup biten' şeylerdir. Ama bu halleriyle sadece belli bir devrin gözüne görünebilirler: İnsanlığın gözlerini ovuşturduğu ve rüya imajlarını olduğu gibi gördüğü çağdır bu. Tam da bu uğrakta, tarihçi rüyayı yorumlama görevini devralır.[6]

Bkz. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları, 2012; Enzo Traverzo, *Geçmişi Kullanma Kılavuzu*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Kitap, 2009.

[6] Thorsten Botz-Bornstein, *Filmler ve Rüyalar*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis, 2011, s. 151.

Bornstein, Benjamin'in rüyaya dayalı yaklaşımından hareketle onun alegori hakkındaki çözümlemesinin önemi belirler. Benjamin, rüya sahnesinin varlığını "yadırgatıcı olana dair bilginin" oluşturulmasının kaynağı olarak görür ve böylece geleneksel bilginin taşıdığı bütün soyut ve genel klişeleri okunaksız hale getirir. Nihayetinde "diyalektik imajlar" modern hâkim tarih anlayışı açısından tamamen göz ardı edilmek istenen şeylerdir. Oysa diyalektik imajların sağladığı anlık parıltılar hem empati yolunu açarak dünyaya uyanmayı hem de verili simgelerin/anlamların dışına çıkan öznelliklerin üretilmesini sağlar. Uyanma ve öznellik var olmadan deneyim ve deneyime dayalı bir varoluş ortaya konamaz. Bir başka ifade ile ister Romantikler gibi yeni simgeler ister Pozitivistler gibi mevcut simgeler aracılığıyla mutlak ve evrensel olana ulaşılmak istensin, sonuçta düşünmenin önü amaçla uyumsuz bir biçimde kapatılmış olur. Oysa rüya sahnesi gibi alegoriler kuran düşünme, tefekkürü gerekli kılacağı için düşünmenin önünü kapatmaz ve özneyi/izleyiciyi özgürleştirir.[7]

Artık yeniden *Tepenin Ardı*'na dönüp sormak gerekir: *Tepenin Ardı* bir alegoricinin ürünü müdür ve/veya bir alegorici onda tefekküre dalacak hangi diyalektik imajı bulabilir? Bu sorulara peşinen cevap vermeden, biraz daha sorgulama yaparak ilerlemek yararlı olabilir.

Hayali Düşmanlar

Benedict Anderson'ın meşhur *Hayali Cemaatler* kitabının önsözü Benjamin'in "Tarih Üzerine Tezler"ine gönderme yaparak başlar: "Kim Cennet'ten

[7] "Öyleyse simge ile alegori arasındaki fark nedir? Benjamin, Romantizm'den beri son derece basite indirgenmiş bir simge kavramına yapışıp kaldığımızı savunur. Romantizm (pozitivizme yol açan) empatiye dair akılcı fikirleri vurgulamakla kalmamıştır, simgenin aşırı akılcı bir biçimde değerlendirildiğinin de altını çizmiştir. Benjamin, 'romantik estetikçinin, sanat kuramına dair en basit tartışmalara bile gerçek simgeyle hiçbir alakası olmayan bir simgeleme kavramı yerleştirmiş olan bilgiye; mutlağa dair, ışıltılı ve nihayetinde de tarafsız bilgiye ulaşmaya çalışma şeklini eleştirir. Öte yandan alegoriler, 'düşünme' aracılığıyla keşfedilir ve düşünürken bizi gafil avlar. 'Tefekküre dalan', tıpkı flâneur gibi, modernliğe yabancıdır: Meraktan ziyade can sıkıntısının etkisiyle, ne keşfetmeyi istediğini bilmeden tefekküre dalar. Derken, birdenbire gafil avlanır ve bir anlığına belirip hemen kaybolan bir imaja, bir alegoriye takılıp kalır. Böylelikle, 'şaşkına dönmüş bir halde, elindeki parçaya bakıp tefekküre dalan alegorici olur." Bornstein, *Filmler ve Rüyalar*, s. 159-160. (Bornstein'ın çözümlemeleri çoğunlukla, Benjamin'in akademi için hazırladığı iki çalışmasından beslenmektedir. İlki doktara tezi olan *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, ikincisi reddedilen doçentlik çalışması olan *The Origin of German Tragic Drama*'dır. Benjamin her iki çalışmada da simge, alegori, rüya, bilgi vb. kavramları derinlemesine eleştirir.)

uzaklaştıkça fırtınanın şiddetinin artacağını önceden kestirebilirdi?"[8] Benjamin, Paul Klee'nin *Angelus Novus* adlı tablosundaki meleğe "Tarih Meleği" adını verir. Benjamin'in bu adlandırması sıradan bir isim değişikliği değildir, alegorik okumasının bir yansımasıdır. Meleğin tablodaki duruşu, adına ilerleme denilen pozitivist modernitenin yıkıntıları karşısında düşülen şoku resmetmektedir. Benjamin'e göre cennetten esen bir fırtına, kanatları açık kalmış meleğin havalanmasına ve giderek enkaz yığını olarak beliren yeryüzüne iyileştirici bir müdahale yapamamasına yol açar.[9] Anderson bu meleğin içine düştüğü açmazı daha da dramatik bir dille ifade eder. Bu yüzden cennet imgesinden (kimileri için komünizmdir bu) uzaklaşıldıkça, fırtınanın gücünün daha da arttığını iddia eder. Bu iddiasını özellikle 1980 sonrasında sosyalist bloğun kendi içinde yaşadığı çatışmalara ve enternasyonalizm ruhunun sakatlanmasına odaklanarak analiz eder. Anderson çatışmaya veya sakatlanmaya yol açan şeyin düşmanlık olduğunu düşünür ama düşmanlığın kaynağının ve yayılımının nasıl gerçekleştiğini bilmek ister. İşte asıl sorular bu yüzden kökene ve araçlara ilişkindir. Bir başka ifade ile söz konusu ülkelerdeki düşmanlığı neyin yarattığı konusundaki analiz, Anderson'ı modern devleti anlamaya yöneltir. Bu da iki tarihsel olguyu iç içe analizin parçası yapar: Ulus ve milliyetçilik.

Anderson'a göre milliyetçiliğin kökenleri ulus kavramı düşünülmeden anlaşılamaz. Ulus fena halde yeni/çağdaş bir fenomendir ve "hayal edilmiş bir siyasal topluluğa" işaret eder. Bu yüzden içeriğinden çok ötekileştirme ve dışlama pratikleri ile becerisini gösterir ve böylece formunu korumuş olur. Yani ne zaman "hayal edilmiş bir siyasal topluluk" ile karşılaşılacak olunursa formun korunması adına ötekileştirme ve dışlama pratikleri ile karşılaşmak an meselesidir. Ulusu harekete geçiren güç aslında aynı zamanda onu yaratan güç olduğu için ulusun uzamsal niteliği zamansal olarak ifade edilebilir olmak zorundadır. Anderson bu konuda da Benjamin'in ilerleme eleştirisindeki kavram setinden yararlanır ve "boş ve homojen zamanı" ulusun mekânsal kurulumunun zorunluluğu olarak işaret eder. Böylece hayal edilmiş bir siyasal toplu-

[8] Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 2004, s. 9.

[9] Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk* içinde, (haz.) Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 1993, s. 43.

luğun kurulabileceğini ve bu topluluğun formunu korumak istediği müddetçe ötekileştirme ve dışlama mekanizmalarına, yani milliyetçiliğe başvuracağını belirtir.

Anderson'ın ulusa ve milliyetçiliğe dair ortaya koyduğu açıklamalardan *Tepenin Ardı* bağlamında pragmatist bir sonuç elde etmek gerekirse, hayali cemaatler varoluşları için kendi yapaylıklarını sorgulamaz, sadece formlarını korumak için mekanizmalar üretirler. Bu yüzden hayal edilmiş bir siyasal topluluğun üyesi olmak, tikel varoluşun ancak kimlik boyutunda kalması ile mümkündür. Dahası modern toplumun ulusal statüler aracılığıyla dağıttığı yurttaşlık vesikası olmadan ne tümelin parçası ne de tikel bir varlık söz konusu olur.

Tepenin Ardı taşrada geçmektedir, aslında bir cemaatin/klanın varoluşu söz konusu edilmektedir ve Alper'e göre bu cemaatin mikrokosmos olarak bir temsili vardır. Bu yüzden bu cemaatin, dolayısıyla filmin mikrokosmosunun Anderson'ın ulus ve milliyetçilik analizinden muaf olmadığını düşünmek, mikrokosmos ile ulus arasında analoji kurmak, saçma olmaz. Yine de okuyucunun aklındaki soru işaretlerini çözmek adına düşmanlık metaforunu ulus değil, devlet öncesi topluluklara kadar giderek de açıklamak yararlı olabilir. Bir de bunu deneyelim ve sonra "hayali düşman" alegorisini anlamaya çalışalım.

Devletsiz toplumdan devletli topluma nasıl geçildiği muammasına dair uzlaşılmış bir cevap yoktur. Antropologların en sevdiği tartışmalardan biri, devletin nasıl ortaya çıktığı tartışmasıdır. Aslında antropologların devletin doğuşu üzerine verdikleri söz konusu cevaplarıyla, tarihin nasıl anlamlandırılması gerektiği sorusuna verdikleri cevaplar arasında bir koşutluk vardır. Böylece devletin nasıl bir örgütlülük ve/veya ihtiyaçlar dünyasına uygun bir icat olduğu belirlenip kanıtlanırken öte yandan da onun nasıl algılanması ve değerlendirilmesi gerektiği de belirlenmiş olur. Fakat devlet tartışması bir kenara bırakılıp devletsiz toplum ile devletli toplum arasındaki süreklilikler sorgulandığında bu iki olgu arasında oldukça ilginç ilişkisellikler görmek mümkün olur. Örneğin ilksel toplumlarda gözlemlenen kimi tutumlar; kafa avcılığı, yamyamlık, kurban törenleri gibi ritüeller modern toplumun da gündemindedir;

Tepenin Ardı'ndaki topluluğu –Alper'in filminde bir mikrokosmos kurmaya çalıştığı iddiasını da hatırlayarak– hayali bir cemaat olarak adlandırmak ve bu cemaatin hareketlerini hayali cemaatlerin mekanizmaları açısından değerlendirmek mümkündür. Fakat bu değerlendirmeyi genel bir hayali cemaat algısı içinde kabul etsek de, özel bir örnek olarak ele almak doğru olur. Çünkü her örnek, parça-bütün ilişkisi bakımından ne tamamen ayrık ne de tamamen benzer özellikler taşır.

hatta modern toplumun değerlerini de, toplumsal bilinçaltını da etkilemektedir. Bu iddia Sigmund Freud, René Girard, Georges Bataille, Pierre Clastres, Mircea Eliade gibi düşünürler tarafından farklı gerekçelerle desteklenmektedir.[10] Ernesto Che Guevera'nın öldürülmesi ve kulağının kanıt olarak kesilip alıkonmasından Ebu Gureyp Hapishanesi'nde sergilenen işkenceye kadar, 1989'da Cizre'nin Yeşilyurt Köyü'nde TSK askerlerinin köylülere bok yedirmesinden öldürülen PKK'li gerillanın bir parçasının –hıncın bir ifadesi ve askerlik hatırası olarak– kesilip alıkonulmasına kadar bu durum çok sayıda olayla dünyanın her yerinde yinelenmiştir ve yinelenmektedir. Devletsiz toplumlarda da olan şey benzerdir: İster "savaş için savaş mantığı" ile ister belirli bir "cemaat adabı" içinde, ister cemaatin "kutsallığına ve egemenliğine halel getirmemek" amacıyla olsun, düşmanlık mekanizması cemaatin kendi imgesine dair tehdidi ne olarak tanımladığına bağlı olarak çalışır. Bir başka ifade ile son tahlilde modern cemaatlere benzer şekilde, cemaatin formuna dair tehdit, cemaatin teyakkuza geçmesini sağlar. Bu da o cemaatin siyasal bilincinin "dışarıdan gelecek ölüme" karşı kurnazca uyanık kalmasına neden olur.

O halde *Tepenin Ardı*'ndaki topluluğu –Alper'in filminde bir mikrokosmos kurmaya çalıştığı iddiasını da hatırlayarak– hayali bir cemaat olarak adlandırmak ve bu cemaatin hareketlerini hayali cemaatlerin mekanizmaları

[10] Bu düşünürlerin ve antropologların ileri sürdükleri savların Batı akılcılığı açısından iki kaynağı vardır. Birincisi, Batı'nın yani sivilleşmiş tek toplum tipinin, var olmak için öteki dünyayı sivilleştirme hakkı vardır inancına sahip düşünce yapıları. İkincisi, Batı'nın sivilleşmesi uygarlığın tamamının Batı'nın tahakkümüne girmesini gerektirmez, onun aklını benimsemesini zorunlu kılmaz. Bkz. Cemal Bâli Akal, İktidarın Üç Yüzü, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s. 109-110; 137-vd.

açısından değerlendirmek mümkündür. Fakat bu değerlendirmeyi genel bir hayali cemaat algısı içinde kabul etsek de, özel bir örnek olarak ele almak doğru olur. Çünkü her örnek, parça-bütün ilişkisi bakımından ne tamamen ayrık ne de tamamen benzer özellikler taşır.

Hem Anderson'ın hem de antropologların cemaat mekanizmalarına dair çözümlemeleri hatırlanacak olursa, *Tepenin Ardı*'ndaki topluluk bütün saldırıları ve ölümü dışarıdan gelen bir şey olarak görmekle başkaca cemaatlerle örtüşür. Fakat bütün arzularını patolojik tarzda ifade eden karakterlere sahip olmakla, karakterlerin *apathetik* şekilde sistemi üretmeye katılmaları ile başkaca cemaat kurgularından ayrılmaya başlar. Belki de burada ifade etmek gerekir: *Tepenin Ardı*'nın en net başarısı düşmanlık ve ötekiliğin nasıl kurulduğunu çok anlaşılır bir şekilde anlatmayı becerebilmesidir. Sorun tam da buradadır. Düşmanlık neye karşıdır? Neden Ermenek'in o köyünde düşmanlık bu şekilde üretilmektedir? Bu, belli değildir. Toplumun Kürt Sorunu'nu, Alevi Sorunu'nu, Ermeni Sorunu'nu bildiği zannı alegorik bir anlatı için neden yeterli olsun? Kaldı ki herkes bir diğerini ötekileştirdiği ve kolayca mağduriyet dilini devralabildiği bir coğrafyada yaşadığımızın farkında. Bu noktada ötekileştirmeye odaklanmak yerine mağdura odaklanmak Alper'in izleyicini özgürleştirmesi açısından daha yerinde olmaz mıydı? Bir başka ifade ile dünün ötekileştireni bugün ötekileştirmiyor mu? Bu düşman ilan etme mekanizmasının yeterince anlaşıldığı ortadayken, mağduriyetin ilanının Ken Loach ya da Yılmaz Güney tarafgirliğinde yapılması illaki gerekmez ama mağduriyetle yüzleşme mekanizmalarının kurulması asıl olarak gerekmez mi? Ortaklaşılan bir temayı ya da bilinen bir mekanizmayı anlatmayı tercih etmek, sadece bir kısır döngüyü üretmiş olmaz mı? Belki de *Tepenin Ardı* da bu evrenselleşmiş kısır döngü anlatısını sade ve güzel sunduğu için uluslararası toplumun beğenisi kazanmakta ve daha az güçlük taşımaktadır demek, neden doğru olmasın?

Bu noktada hayali düşmanlık ile düşmanlığın gölge fenomen tarafından üretilmesi arasındaki diyalektik ilişkiye de odaklanmak mümkün. Söz konusu odağı uzun bir alıntıya başvurarak açıklamak yerinde olacak:

> "Gölgenin hayali bir düşman olduğu düşünülür. Hâlâ *gölgemizle mi* savaşacağız? Başka bir deyişle, şüphelerimiz ve düşüncelerimiz." Bu tanımın

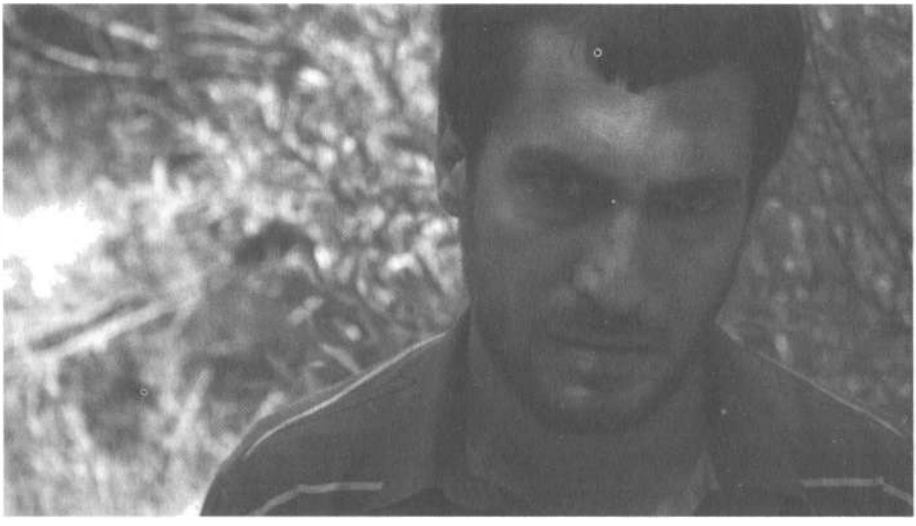
ifade ettiği, gölgenin kişisel bir tasavvur ve içsel negatifin doğduğu yer olan ruhun "karanlık" alanı olarak içselleştirilmesidir. Bu "hayali düşmanın" resmedilmiş hali kitaplardaki sembollerde görülebilir. Bu bir rastlantı değildir, çünkü gölge, bir biçimde negatif kopyalamanın sembolüdür. (...) [Yazar Johannes Sambucus'un *Suçlu Vicdan*, Emblemata için gravürünü kastederek devam ediyor.] Kılıçla kuşanmış, göğsü hâlâ işlediği suçla şişkin, yoluna devam etmek isteyen bir adam. Ara sıra durup kendi gölgesine dikkatle bakar. Onu vurur ve gitmesini emreder. Ama aynı yaraların kendisinde de açıldığını görünce bağırır: "İşte, beni ele veren burada!" Ah, katiller, kaç kere pişmanlıklarına çılgın hayaller atfetmişlerdir ve kaderleri kendilerine karşı silahlanmıştır. (...) [N]arsistik durumu tersine çeviren savaş ve gölge ötekiliğinin şeytanileşmesi temasını güçlendirecek son bir örnek daha verelim ve Morris ve Goscinny'nin çizgi roman kahramanı olan Red Kit'in arkasındaki vinyeti inceleyelim. İmge simgeseldir: Kitabı okumayı bitirip kapattığında, okuyucunun aklında gölgesinden daha hızlı silah çeken bir kahramanın anlatıldığı aksiyon kalır. Bu son simge en dikkat çekici olandır, çünkü Red Kit asla kimseyi öldürmez. Bu ideal dünyada sadece aptallar ölür ve kurşunlar kahramanımıza masum bir üstünlük kazandırmak dışında bir işte kullanılmaz. Öte yandan, bu simge mizahı ve insan ruhunun derinliklerini birleştirir. Kahramanın ve hayranlarının ruh evrelerini simgeleyen hızlı reaksiyonlar farklı bir biçimde yüceltilmiştir. Red Kit'in kara ikizinin silahını çekmesi için gereken zamandan önce, kovboyun mermileri onu vurur ve karın bölgesinde beyaz küçük bir iz bırakır. Bu biçimde, yara/doğum sembolü, yara/ölüm sembolüne dönüşür. Kurşunların izlediği parlak yol birbirlerine paraleldir ama yerdeki siyah yolların "negatifi" gibidirler. Sonunda, bu çizgilerin oluşturduğu ağ, kahramanın silüeti ile bağ oluşturur ve semboller tersine döner: Red Kit'in bir tutam saçı soğukkanlılığını gösterirken, ikizininki korkuyu temsil eder. Kahramanın şapkası, hareketin hızını işaret ederken, gölgenin şapkası şaşkınlığını ifade eder. (...) [R]efleks hareketin katışıksız kendiliğindeliği, öteki ile buluşmanın konu edildiği büyük temanın tam merkezindeki kendine özgü koşullardan başka bir şey değildir. Bu buluşmanın ikinci önemli manifestosu –gölgeler hakkındaki rüyalarda– saldırıyı takip eden kaçıştır.[11]

O halde alıntının ifade ettiğini *Tepenin Ardı* açısından özetle yeniden kurgularsak, gölgenin deformasyona olan yatkınlığı ve kötülüğün geliştirilmesi-

[11] Victor I. Stoichita, *Gölgenin Kısa Tarihi*, çev. Bilge Aydın, İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 141, 142-143, 144.

ne sağladığı kolaylığı filmde de birkaç farklılıkla birlikte görmek mümkün. Yani gölge imgesinin filmde hayali düşman imgesini yaratmada önemli bir mekanizma işlevi gördüğü kesin. Her ne kadar düşman gölge olarak bile hiç görülmese de, nihayetinde genel olarak kapalı bir anlatıyla hep orada olduğu sezdirilmektedir ve bir yerde de Yörük çobanının dövülmesi ve sürüsüne ateş edilmesi sebebiyle varlığı açık olarak belirlenmektedir. Bu yüzden Faik'in gölge fenomeni Yörükler, tüm müphemliğine ve görünmezliğine rağmen, sadece adlandırılmış bir varlık olarak sezdirilse de hayali düşmandır. Faik'in sadece işaret etiği bir şey olması bakımından Yörükler, bağımsızlaşmamış ve ontolojik olarak Faik'in sanrı ve varlığına bağlı bir uzamı işgal etmek durumunda kalmaktadırlar. Dolayısıyla gölge fenomen Yörükler, kesinlikle soyut ve maddi olmayan gerçekliktir ve figüratif olarak negatif bir şeyi temsil etmektedir. Ama deyim yerindeyse, Yörüklerin böyle var olması ne gerçeklikleri olduğunu kanıtlar ne de olmadığını; o halde hayali düşman tamamen ideolojik bir sorun haline gelir. Burada metafizik tartışmalarına girerek nominalizm ve realizm tartışmasına girmek yersizdir. Çünkü hayali düşmanın varlığını tümeller tartışması bağlamında ele almak aşırı yorum olarak ve/veya eklektik kalır. Oysa seyirci karşısında Faik'in ve filmin atmosferinin inandırıcılığı ideoloji tartışması yapmayı bir hayli kolaylaştırmaktadır.

O halde gölge fenomen mekanizmasının varlığının anlatı olarak eksikliğine rağmen ya da oluşturulması hedeflenen alegorik anlatının bir kusuru olarak hayali düşmanın belirginleştirilmemesi ideoloji tartışmasına girmemizi gerektirmektedir. Bunu Stoichita'nın vurguladığı gibi, gölge ile savaşmak ne anlam taşımaktadır veya gölgenin aşılması nasıl mümkün olabilmektedir; buna bakarak yeniden düşünmeye çalışmak daha yararlı olacaktır. Gölge ile savaşmak iki şeyi gerektirir: Gerçeklikle bir türlü uzlaşamamayı ve gerçekliği bütünüyle kendimize ait deneyimin bütün olanaklarına rağmen bağımsızlaşabileceğini kabul etmemeyi. Faik'in durumu da budur. Faik gölgesiyle savaşır; çünkü gerçeklikle uzlaşamaz ve kendisinden bağımsız her durumda çatışmayla kendi doğrusunu inşa eder. Yörüklerin, Faik'in atalarından bile önce oraların sahibi olabileceğini, o meraların ortak mülkiyete ait olacağını, onların kendisiyle derdi olmadığını kabul edemez. *Suçlu Vicdan* tablosunda ya da Red Kit



karakterinde olduğu gibi, ancak gölgesinden kurtulmaya çalışır. Fakat gölge onun gerçekliğinin bir yansıması değil de varoluşunu biçimlendiren bir şeye dönüşmeye başlayınca daha da hiddetlenir. Gölgesini, hayali düşmanı olan Yörükleri saldırgan bir dille hizaya getirmeye çalışır. Dolayısıyla artık savaş tamamen yerleşik hale geçer, her karakter için teyakkuza ve taarruza geçmek an meselesi olur. Faik'teki öfke ve abartılı kaygı, diğerlerindeki suçluluk ile birleşince zaten olanlar daha ağır bir şekilde yenilenmeye başlar.

Herkes Biraz Suçludur[12]

Terry Eagleton, "yanlış bilinç" kavramının neden ikna edici görünmediğini tartıştığı İdeoloji çalışmasında, bu savın, kendisini, insanların yapıp ettiklerinin bir bütün olarak anlamsız olamayacağını, eğer böyle olsaydı yaşamın sürdürülemeyeceğini ifade ederek temellendirir. Bir ideolojinin hâkim olabilmesi için insanların yaşam pratikleriyle kısmi de olsa bir ortaklığa sahip olması gerekir; iç çelişkilerine rağmen sahiplenilmesi ve mevcudiyetini koruması toplum için hayali olmayan bir koda tekabül edebilmesiyle mümkün olur. Bu durumda ideolojinin yanlış bilinçlilikle kurduğu ilişki kulağa ilk geldiği ka-

[12] Bu ifadeyi Arendt'in ve Sigmund Freud'un kullandığı anlamda kullanıyoruz. Yoksa suçu genelleştirerek suçu ortadan kaldırmaya çalışmıyoruz. *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda Freud nasıl uygarlığın saf ve temiz olma iddiasını eleştiriyor ve asıl olarak uygarlığı huzursuzluğun kaynağı olarak görüyorsa biz de aynı şekilde görüyoruz. Benjamin'in dediği gibi uygarlığın barbarlık ile iç içe düşünüyoruz. Bu yüzden "herkes biraz suçludur" diyoruz.

dar olumsuz değildir. Nihayetinde ideoloji bütün bilinçlilikleri ifade eder ama maddi bir pratik olarak bunu yeniden üreterek. Örneğin, birtakım ahlaki kodların, soykırım düşüncesinin yahut cinslerarası eşitsizliğe dair yaygın kabul gören düşüncelerin "yanlış bilinç" olarak ele alınması ve bu yüzden dışlanması oldukça büyük sorunlara yol açar. Genel olarak ideolojinin ekonomi-politik çözümlemesi ile yetinenler defaten bu hataya düşerler.[13]

Bu noktada, tutarsızlıklarına ve kabul edilemezliğine rağmen bir ideolojinin varlığının kökeni, onun kendisini bir zorunluluk olarak, bir iyileştirici, en azından dengeleyici olarak sunmasına bağlıdır.[14] Burada sorun şudur: Çarpıklıklarına rağmen bir fikrin ikame ettirilmesinin veya varlığının tartışılmamasının nedeni sadece ideolojiye bağlanabilir mi? Bir başka deyişle ideoloji, insanların herhangi bir konuya dair içine düştükleri amansız bir "yanılsama"yı ve/veya gerçekliğe dair tüm algıların yitirilmesine sebebiyet veren bir "hastalığı" tek başına açıklamaya yeter mi? Eagleton şöyle diyor:

> [E]ğer düzen yürümekte ise, bunun nedeni ortada genel bir ideolojik uyum olmasından çok, sömürülen değişik gruplar arasında ortaya çıkan toplumsal bölünmelerdir. Kendilerinden istenen şeyi az veya çok yerine getirdikleri sürece, bu grupların egemen ideolojik değerleri onaylamalarına veya içselleştirmelerine ihtiyaç duyulmaz. Aslında tarih boyunca ezilen halkların büyük bir çoğunluğu yöneticilerine bu tür bir güven bahşetmemişlerdir: Yönetim daima, istenen bir şeyden çok, katlanılan bir şey olmuştur.[15]

Filme geri döndüğümüzde Eagleton'dan yukarıda yapılan alıntı Faik-Mehmet-Süleyman ve diğer tüm karakterler arasındaki ilişkiye dair açıklayıcı bir özellik taşır. Hatta denebilir ki, film bir yanıyla yukarıda da ifade edildiği gibi

[13] Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 35. Yanlış bilinç kavramını sadece ideoloji bağlamında değil, meta fetişizmi ve mistifikasyon gibi kavramlarla da düşünmek gerekir. Yanlış bilinçlilik egemen sınıfın ezilenlere kendi varoluş koşullarının ontolojik bir gerekliliği gibi bazı düşünce sistemlerini, maddi pratikleri ve ihtiyaçları kabul ettirmek için manipülatif araçlara başvurması ile belirir. Böylece kitleler kendi yaşam koşullarının gerçekliğinden kopar. Gerçekliğinden kopmuş kitleler ise tahakküm ilişkilerini daha rahat üretir ve bu durumlarını ezeli ve ebedi bir gerçeklik olarak kabul etmeye başlar. Karl Marx'ın her ne kadar doğrudan kendisi kullanmasa da bu terimin içeriğini dolduracak kimi ifadeleri mevcuttur. Özellikle Antonio Gramsci ve Louis Althusser, söz konusu manipülatif araçları ve kitlelerin aldatılmasının nasıl gerçekleştirildiğini uzun uzun tartışırlar.

[14] Eagleton, a.g.e., s. 51.

[15] Eagleton, a.g.e., s. 59.

düşman ilan etme ve ötekileştirmeye ilişkin bir süreci anlatırken, diğer yanıyla da ezici bir güce sahip olan Faik ile iktisadi yahut iradi olarak Faik'in altında kalmış olan karakterler arasındaki ilişkiyi ve bu kutuplar arasındaki gerilimin yahut gerilimsizliğin hikâyesini aktarmaktadır.

Benjamin'in ezilenlerin geleneğinin içinde yaşanılan "olağanüstü hal"in istisna değil kural olduğuna dair ifadesi ile filme getirilen yorumlar birlikte düşünüldüğünde, filmin gösterdiklerinden bağımsız bir biçimde ele alındığı kanısı uyanmaktadır. *Tepenin Ardı*, kolektif bir kör olma durumunun anlatısı olmaktan uzakta konumlanmış gözükmektedir. Esasında, Faik'in *düşmana karşı ilerleyişi* karşısında karakterlerin aldığı tavırların tümü son derece bilinçlidir. Caner dedesine duyduğu korku, Mehmet Faik'e olan bağımlılığı yüzünden; Sülü, Faik'in egemenlik alanının sınırlarında dolaşabilse bile oradan çıkamayacağını düşündüğünden ve Nusret her zamanki boş vermişliğinden ötürü olan biten karşısında çıtını dahi çıkartmaz. Faik dışında hiç kimse, karşılarındakilerin azılı düşmanlar olduğunu düşünmemektedir. Film, egemen söylemin izinde hayatlarını fedaya hazır vatanperverlerin fotoğrafını çekmek yerine ezen-ezilen ilişkisi içerisinde, adanmaktan farklı bir konumlanışı çerçeve içine alır.

Nitekim Mehmet, Süleyman'ın yanına gidip Nusret'i onun vurduğunu bildiğini ima ettiği zaman, Süleyman vaziyeti kurtarmaya çalışıp bunu Yörüklerin yapmış olabileceğini söyler ve babasından küfrü yer. Kurgu içerisinde, egemenin ideolojisinin içselleştirilmeyişini en doğrudan aktaran sahnelerden birisidir bu. Hal böyleyken, filmin ardından çıkan pek çok haberde yahut yapılan söyleşilerde vaziyetin "kolektif bir delilik", "alçaklık" yahut "riyakârlık" meselesi olarak değerlendirilmesi sorunludur.[16]

[16] Alper, *Altyazı* dergisindeki söyleşisinde kendisine yöneltilen "cemaatin kendi ötekisini yaratmasının cemaat denen şeyin doğası gereği" olup olmadığı sorusunu, cemaatin kendisini nasıl kurduğunun önemli bir nokta olduğunu ifade ederek yanıtlamaya başladıktan sonra, filmde Faik'in zihnindeki cemaatin "daha militarist, içe kapalı, daha homojen olma iddiasında" olduğunu, diğerlerininkininse "pragmatik bir işbirliği"ne dayandığını ifade ediyor ve bu işbirliğinin "Samuel Johnson'ın 'Alçakların son sığınağı vatanperverliktir' sözünü doğrularcasına, kendi suçlarını örtmek için giriştikleri" bir ortaklaşma olduğunu ifade ediyor. Bkz. Esen, a.g.e. Alınan tavrın pragmatikliği şüphe götürmemekteyse de, *Tepenin Ardı*'nda yapılan tasvirin vatanperverliğin bir sığınak olduğuna dair görüşleri çürüteceği aşikâr. Eagleton'ın da şerh düştüğü gibi, yanlış bilince getirilen eleştiriler saldırganlığın hoşgörüsüne kayabilir, ancak istenilen bu doğrultuda bir meşrulaştırmayı temellendirmek değil, kavramları yerli yerine oturtabilmeyi ba-

[*Tepenin Ardı* ve Emin Alper ötekileştirme, hayali düşmanlar yaratma, sinik bir taşra profili elde etme gibi konularda oldukça başarılı görünmektedir. Fakat filmin uzamsal ve zamansal olarak belirsizleştirilmesi, evrensellik iddiasının çok fazla öne çıkarılması bazı sorunlara yol açmaktadır.

Tasvirin delilik olarak yorumlanması bahsedilen durumu marjinalize etmesi ve patolojikleştirilmesi sebebiyle gerçekte halüsinasyon sahibi olan Faik'in konumunu silikleştirmektedir. Merkezde olan *madun* ve *madun*un suçluluğu iken, odakta kalması gerekenler merkezden gittikçe uzaklaşır. Bu tersine bakış, nesnel bir değerlendirmeye tâbi tutulması gereken hali, sürekli bir yanlış anlama/anlaşılma eksenine kadim bir biçimde sabitleyecek ve onu gölge ile savaşmaktan alıkoyacaktır. Üstelik hep gölgeyle savaşılıyorken yapılacaktır bu. Dolayısıyla "herkes biraz suçludur" ifadesinden de anlaşılacağı üzere, bu eleştiri madunun aklanmasına/masumiyetine ilişkin bir anlama karşılık gelmeden, *Tepenin Ardı* üzerine konuşulmuş olanların da ideolojik anlamda bir karşılığı olduğunu savunmaktadır. Bir başka deyişle medeniyet kırılmasına yaklaşmayan tüm ideolojik yaklaşımlar, o ya da bu şekilde gölge ile savaşın nihayetlenmesinde yetersiz kalır. Bu yüzden hep kurtarılacak bir şeyler adına savaş sürer.

> Medeniyet kırılması kavramının kendisine mahsus bir oluşum süreci vardır. Suç isnat edilen hadiseye atfedilen birbirine zıt ve her biri kendi içerisinde haklılık taşıyan perspektiflerin –hem Neden?'e dair perspektifin hem de Nasıl?'a dair olanın, hem Yahudi kurbanlarının hem de kurban haline getirilen Yahudi insanlarının perspektiflerinin– arasındaki epistemik uzlaşmanın şifresi olma anlamının yanı sıra bu kelime, bu şekilde algılanan bir *apori*nin; *holokost*un tekzip edişiyle bir *apror*iye dönüşen, geleceğe umutla bakan dünya algısının ışığında düşünme çabasını da yansıtır.[17]

şarabilmektir.

[17] Dan Diner, *Karşıt Hafızalar*, çev. Hulki Demirel, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 19. Diner, Alper'in mikrokosmos olarak ifade ettiği evrenle karşılaştırılabilecek bir yer tanımlar. Bu yer Getto'dur. Bu yeri başka bir yazı bağlamında yeniden düşünmek ve tartışmak gerekmektedir: "Tasavvur gücünü çok aşan hadise dilin ve kavramların anlam yükünü kirletir. Ontolojik emniyet hissinin bütün temellerinin çökmesiyle idrak ve anlamanın alışılmış araçları gerçeği yansıtan anlamlarını kaybederler... Getto, ölüm mahkûmlarına ödünç verilmiş zamanın mekânıdır, bu sırada arka planda günlük toplumsal hayattan arda kalanlarla oluşturulmuş bir dekor vardır. Getto varmış gibi yapılan, hayali normalliğin mekânıdır. Sosyal devamlılık hayalinin

Medeniyet kırılması *Tepenin Ardı*'nda hem kurbanlar hem de kurban haline getirilenler arasındaki uzlaşıya sahip olmadığı için gerçekleşmez. Bu yüzden kolektif delilik denilen şey ne madunun, ne mağdurun ne de mağdurlaştırılanın deliliğini kapsar. Bu durumda kolektif delilik Faik'in, efendinin, yanlış bilinçliliği yayan bir egemenin bireysel cinneti olarak kalır. Bu yüzden de herkes biraz suçlu olurken, halen hiçbir şey değişmeden kalmaya devam eder.

Sonuç olarak, *Tepenin Ardı* ve Emin Alper ötekileştirme, hayali düşmanlar yaratma, sinik bir taşra profili elde etme gibi konularda oldukça başarılı görünmektedir. Fakat filmin uzamsal ve zamansal olarak belirsizleştirilmesi, evrensellik iddiasının çok fazla öne çıkarılması bazı sorunlara yol açmaktadır. Bu da yönetmenin iddialarının kimi kez aksi yönde kanaatlerin oluşmasına neden olmaktadır. Yukarıda bunları ifade etmeye çalıştık. Umarız bundan böyle politika ve estetik arasındaki ilişkiyi daha fazla politika lehine geliştirir.

---

göründüğü bir arkaplanın önünde zamansal olarak sündürülmüş ölümün hüküm sürdüğü bir bölge olarak getto, uzun zamandır lağvedilmiş bir gerçekliğin vadesinin gelmiş olduğunu da bilir. Böylece gettoda iki farklı dünyanın yorum ve hareket şablonları birbirinin içine girer: Kaybolmakta olan gündelik normalliğin geride bıraktığı izler ve emsali olmayan bir dehşetin dünyasına yönelik engellenmiş, çarpıtılmış bir bakış." Diner, a.g.e., s. 24.

KÖTÜ HAVA, TAKLİT VE KİRLİ ELLER

UTKU ÖZMAKAS*

"Kötü Hava"da "Hiçe Memur Edilmek"

Pek çok açıdan modern siyaset kuramının kurucusu olarak görülen Niccolò Machiavelli, *Prens* başlıklı yapıtında siyasetin doğasına ilişkin önemli –düşüncesinin özeti de sayılabilecek– bir tespitte bulunur: "Sonuçta, başkasının silahları ya üzerinden dökülür ya ağırlık verir ya da dar gelir sana."[1] Siyasetin savaş/çatışma edimiyle dolaysız bir ilişki içerisinde düşünüldüğü "kurucu fikirler"de iktidarın sağlama alınması ve birliğin tesisi için hep yukarıdan aşağıya doğru dikey bir düşüncenin izlendiği görülür. Bu dikeylik de bir hiyerarşi yaratır. Başkasının silahlarını kullanmayalım, tamam. Peki ya hiç silahı olmayanlar? Bu, Machiavelli'ye tümden yabancı bir problem miydi?

İlk modern siyasetnameyi kaleme aldığı düşünülen Floransalı için "soylular" ve "prens"in yanı sıra bir de ara sıra değindiği "halk" vardı. Halk, daha ziyade –niceliksel olarak çok olduğu için– dost olunması gerekilen, ancak desteği için kimi zaman –fazlası zararlı olan– cömertlik kadar acımasızlığa da başvurulabilecek homojen bir kitleydi. Halkın zekâsının "üç tür beyin"-den hangisine karşılık geldiği önemli değildi; çünkü –sözleşme kuramlarında gerçek bir özne statüsüne hiçbir zaman yükselemeyen– halk, zaten doğrudan doğruya "çoban"ın bir yansımasıydı. Modern siyaset kuramındaki organizmacı anlayışın tipik bir yansıması olarak halk bir uzuvdur, bedendir ve "başlarda o güç eksik olmadığı"[2] sürece önemi yoktur. Kısacası, aslan ve tilkiden oluşmuş bir prens varken, tavşanlar sorun değildir.[3]

* Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi.

[1] Niccolò Machiavelli, *Prens*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can, 2012, s. 88.

[2] A.g.e., s. 135.

[3] Peki başka bir Machiavelli okuması mümkün değil mi? Pekâlâ mümkün; en basitinden, *Prens*'i

Hızlı bir geçiş yapalım. *Tepenin Ardı* hayli çarpıcı bir sahneyle açılır. Kim olduğunu ilk etapta anlayamadığımız (ama sonradan ortakçı Mehmet olduğunu öğreneceğimiz) birisi, kavakların önünde, karşısındaki zayıf ve kısa fidelere bir sopayla vurmaktadır. Sanki suçu olmayan bir cezayı uygular gibidir fidelere karşı. *Physis* ve *thesis* ayrımının devreye girmesi gibi, hıncını doğadan alan bir şiddet edimidir gördüğümüz. Neredeyse kendimizi özdeşleştireceğimiz bir kadrajdır bu. Bir anda sahneye kesme atılır ve pencerenin önünde telaş içinde uyanan Faik'i görürüz. Silahına sarılan yaşlı adam, söylene söylene birilerini aramaktadır. Sonradan konumlandıracağımız üzere mülke ilişkin bir şüphenin, ötekine yönelik bir nefretle buluştuğu bir sahnedir bu. Erilliğinin dışsal bir sembolü gibi duran silahı elinden hiç düşürme niyetinde olmadığı belli olan Faik, her an çatışmaya hazır bir karakterdir. "Tepenin ardı"ndaki Yörüklerden bıkmış, onların malına kast ettiğinden emin bir halde sürekli eline silahını almak için can atar bir edayla arazisinin ufkunu saran her bir köşe başında mücadeleye girmeye hazır ve nazır biridir. Öte yandan film boyunca Yörükleri hiçbir zaman görmeyiz. O halde çatışma kiminle kimler arasındadır?

Sözleşme kadar çatışmanın da en önemli kuramcılarından biri olan Thomas Hobbes'un sözleşmeye varan yolunu gerisin geri yürüdüğümüzde karşımıza çıkan, doğuştan eşit olan insanların şan-şeref, güvensizlik ve rekabet gibi nedenlerle bu eşitliği bozmalarıdır. Ne var ki, Hobbes'un eşitliği tanıtlamak için kullandığı –ve muhtemelen Descartes'tan görüp aldığı– yöntemin kendisi, döngüsel bir düşünüşün ürünüdür: "(...) bir şeyin eşit pay edildiğinin en büyük kanıtı, herkesin kendi payından memnun olmasıdır."[4] Ne var ki, hemen bu akıl yürütmenin birkaç adım ilerisinde Hobbes'un "doğa durumu"ndan "sivil durum"a geçişin mecburiyetini dillendirdiği paragraflardan birinde dikkat çekici bir unsur vardır.

> Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan açıkça şu görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır. Çünkü SAVAŞ, sadece

egemenliği elinde bulunduranlar ya da ele geçirmek isteyenler için öğüt veren bir kitap olarak değil de, iktidardakilerin hilelerini ve taktiklerini gösteren bir tersyüz etme olarak görmek de mümkün.

[4] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul: YKY, 2004, s. 93.

> muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur: dolayısıyla, savaşın doğasında *zaman* kavramı, havanın [hava durumunun –ç.n.] doğasındaki gibi düşünülmelidir. Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, birçok günlerin eğiliminden oluşursa: savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimlerden oluşur.[5]

Burada Hobbes'un neredeyse –Machiavelli'nin tilkisine yakışır– felsefi bir kurnazlık yaptığını söyleyebiliriz: Eğer savaş durumu –Hobbes'un kendi vurgusuyla– "zaman" belirleyenine dayanan "çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimlerden" ibaretse, o halde neden "devlet"in (sözleşmenin) varlığının bir önemi olsun ki? "Kötü hava"yı "devlet" şemsiyesiyle engellemek nasıl mümkün olabilir ki? Hobbes'un günümüzdekine kıyasla amatörce kalan bu toplum mühendisliği çabası, her ne kadar herkesin herkese karşı savaşını sonlandırmak niyetindeymiş gibi görünse de böylesi savaşların aynı zamanda devletin temellerindeki önemli öğelerden birini tesis etmek için en uygun moment olduğu gerçeğini perde arkasına atar: Paranoya.

11 Eylül sonrası sadece Amerika'da değil dünyanın hemen her yerinde yeni bir paranoya ve güvensizlik evresine geçilmesi şaşırtıcı değil tabii; gelgelelim, savaş durumu sivil durumun oluşturulması için "yekvücut" algısı yarattığı kadar, halkın yeni bir idareye karşı daha ılımlı olmasını da sağlar. Ne var ki, savaşın sürekli kapıda olduğu tehdidinin bir adım ileri götürüldüğü bir "iç savaş" durumu, Hobbes'un savaşı *zamana* yayması gibi paranoyayı da içselleştirip gündelikleştirmemize[6] neden olur. Zamana yayma *Tepenin Ardı*'nın sırtında dolaşan büyük denklemdir; denklem hem (Yörüklerle olan) savaşın zamana yayılma(sı)yla, yani sürekli teyakkuz haliyle kurulacaktır hem de zamana yayılmayla daha sıkı bir düğüm atılacak, daha sert bir sorun oluşacaktır. Döngüsellik bir kez daha kendini icat edecektir.

Zafer'in durumu da bu paranoyanın gündelikleşmesinde büyük bir pay

[5] A.g.e., s. 94.

[6] Solmaz Zelyüt'ün "Makyavelyen *Virtù*" başlıklı çarpıcı yazısında "Machiavellian *virtù*, sürekli teyakkuz haline karşılık gelir" demesi boşa değildir. Bkz. Solmaz Zelyüt, "Makyavelyen *Virtù*", *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite* içinde, Haz.: Cemal Bâli Akal, Ankara: Dost, 2012, s. 57.

Tepenin Ardı düşmanımızı kendi elimizle yarattığımız meselesini ustalıkla işler. Film boyunca hep "aile"nin (doğal olarak Faik'in) tarafını dinleriz. Oysaki filmin sonunda Zafer'in vurulmasına kadar ortam tamamen iletişimden, karşılıklı sözden yalıtılmıştır. Öldürülenin askerden dönen Zafer olması, meselenin Kürt sorununun alegorisi olduğu hissini yaratan öğelerden yalnızca birisidir.

sahibidir. Muhtemelen Güneydoğu'da savaşmış, askerden ciddi bir rahatsızlıkla dönmüş olan Zafer, Caner'in ergenlik enerjisinin dışavurumu olarak dedesi Faik'ten biteviye çifteyi çıkarmasını istemesi talepleri karşısında sessizliğini korur. "Düşman"larla, kendi Yörükleriyle olan savaşma eğilimi son bulmuş olsa da zihninden atamadığı kareler, tam da Hobbes'un şemsiyesinin işe yaramadığının bir göstergesi gibidir. Hem Zafer hem de Caner (ikisinin adındaki "er" vurgusunu kaçırmak imkânsız gibidir), okulda "Milli Güvenlik" derslerinde "iç ve dış düşmanlar"ı ezber etmiştir, ama ezberinin biçiminin içeriğinden ayrıldığı bir deneyim yaşayan Zafer arınma arzusuyla girdiği suyun içinden korku ve dehşetin birleştiği bir yüz ifadesiyle çıkar; radikal bir geri dönüş yaşamaktadır. Askerdeyken suyun içinden geçip "düşman" arayan arkadaşlarını görür fantezisinde. Paranoya Faik'e şimdi ve burada musallat olurken, Zafer ise paranoyanın hayaletleriyle uğraşmaktadır.

Tepenin Ardı düşmanımızı kendi elimizle yarattığımız meselesini ustalıkla işler. Film boyunca hep "aile"nin (doğal olarak Faik'in) tarafını dinleriz. Oysaki filmin sonunda Zafer'in vurulmasına kadar ortam tamamen iletişimden, karşılıklı sözden yalıtılmıştır. Öldürülenin askerden dönen Zafer olması, meselenin Kürt Sorunu'nun alegorisi olduğu hissini yaratan öğelerden yalnızca birisidir. Faik sürekli Yörükleri suçlayıp silahına sarılır; ama filmin son sahnesine kadar aslında Yörüklerin hiçbir biçimde şiddet kullandığına tanık olmayız, bakış açımız sadece Faik'in anlattıkları ve düşmanlığıyla sınırlıdır.

Tabii, biraz daha yukarıda değindiğimiz paranoyanın asli nedeni, Hobbes'un üzerinden atladığı bir durumdur: Devletin duygusal temelleri, zaaf ve suçluluk gibi hislerin yanı sıra paranoya da dahil olmak üzere bir dizi gündelik duygulanımla inşa edilir ve bunu kullanmakta en başarılı olanlar da sağcı ide-

olojilerdir. Sağcı ideolojilerde siyasetin amacı çatışmaya son vermektir.

> Türk Sağı, politikayı "hizmet yarışı" olarak tanımlar. Politikanın çıkar mücadelesi boyutunu ve çatışmacı karakterini reddederek onu evcilleştiren, yansızlaştıran, teknikleştiren bir ideolojik söylem kurar.[7]

Sağ ideolojiler tipik karakterlerini, siyaseti bir çatışma ortamı olarak değil de, çatışmanın sona erdirilmesi olarak görmelerinden alır: İstenen sükûnet, "Devlet Baba"nın sıcak kucağıdır. Ne var ki bu çatışmanın sürdürülmesi için paranoyanın diri tutulması gerekir. Sağ siyasetlerde "tehdit algısı" biterse siyaset sayfası büyük oranda kapanmıştır. Geriye kalan duble yollardır, açılışlardır.

Zafer'in vurulması filmdeki düşman kültünün yaratılmasında merkezi bir rol oynuyor. Bunu Nusret'in babasına "emekliliğin keyfini çıkardığını" söylediği sahneyle bağlayarak anlamlandırabiliriz. Faik için dedesinden kalan bu arazi "emekliliğin keyfinin çıkarıldığı", yani "yan gelip yatılan" bir yer değildir; aksine, sürekli toprağı koruyup kollamak gerekmektedir. Zafer de bu topraklar için(de) vurulmuştur; söylemeye bile gerek yok ki Faik'in kanıdır, canıdır; dolayısıyla intikamı alınmalıdır. Böylelikle "şehit kültü"nün önemi, devletin düşman yaratmadaki duygusal bir yatırımı olarak filmin yaptığı eleştiriler arasında yerini alır.

"Güvenlik-özgürlük" ikileminin canlı tutulması için doksanların başında yapıldığı gibi "PKK itirafçıları" maskeyle devletin resmi kanalına çıkartılır, uyuşturucu-terör bağlantısı haberlerde ve taklidin en kötü hali olan karikatürize tiplerin yer aldığı dizilerde vurgulanır, "bir Türk'ün dünyaya bedel" olduğu kadar herkesin "bu topraklarda" gözü olduğu öğretilir. Böylece ister iç ister dış olsun, düşman/tehdit algısı hep diri tutulmuş olur. "Güvenlik olarak adlandırılan hesaplama ilkesi"[8] bizi suyun uyuyup düşmanın uyumadığına ikna eder. Böylelikle "'tehlike' denen şeyin verili, nesnel bir durum olmaktan çok, kime ve neye karşı bir tehdit oluşturduğuna bağlı olarak değişen"[9] bir

[7] Tanıl Bora, "Bir Hizmet Yapılıyor, Görelim Bunu", *Birikim*, İstanbul: Birikim Yayınları, sayı: 282, s. 35.

[8] Foucault, *The Birth of Biopolitics*, çev. Graham Burchell, Londra: Palgrave Macmillan, 2008 s. 65.

[9] Aktaran Çalkıvik, "Ölümüne Yaşatmak: Güvenlik Sorunu Olarak 'Yaşam'", *Toplum ve Bilim*, İstanbul: Birikim Yayınları, sayı:122, s. 25.

yapı içinde kavranılması ve zamana yayılması olanaklı hale gelir; çünkü zamana yayılmış, sürekli bir tehlikenin, kesintisiz bir çatışma halinin meyvesi paranoyadır.

Bu güvenlik sorunu en başta hiçbir şeyi olmayanlara yönelir. Dikey örgütlenmede en altta olanlar sadece ezilmeyi en kuvvetli biçimde yaşamakla kalmazlar, aynı zamanda uzuvlardan biri olmanın getirdiği "sorumluluk"ları yüklenmeleri gerekir. Bu bakımdan filmdeki en ilginç karakterlerden biri Mehmet'tir.[10] Mehmet aynı anda birkaç açmaz içinde kalmıştır: Gece yemek yendiği sahnede, Faik eve gittiğinde kafası sürekli arkaya yani eve doğru dönüktür. Hayatta kalmak için ensesinde gözleri olması gerektiğini fark etmiş ve güvensizlik ikliminden payına düşeni almıştır. Faik'in karşısındaki hemen her sahnesinde içten içe kendini geri çeken, samıtlaşan, ağzının içinden konuşan Mehmet, fırsat bulduğunda öfkesini fidelerden ve oğlundan çıkarır. Oğlu Süleyman'la ilişkisi de dengeli değildir. Bunun asli nedeni eylemlerinde sınırlarının, sözünün egemen (Faik) tarafından belirlenmiş olmasıysa da maruz kaldığı aşağılanma pratikleri duygusal benliğini tümden çatışma uzamına çekememiştir. Mehmet'in kendine ket vurması, neredeyse tekrarlanarak içselleştirilmiş bir denetim mekanizması yaratmış gibidir.

Nusret vurulduktan sonra suçu Yörüklere atan Faik bir başkomutan edasıyla Mehmet, Süleyman ve Caner'i peşi sıra sürükleyip "plan yapma"ya karar verir. Bu sahnede "plan yapma", "misilleme", "nöbet" gibi bir dizi askeri gönderme taşıyan sözcükler kullanır, "er"lerine iş paylaştırır. Ne var ki, kanımca bu sahnenin en enteresan ânı, Faik'in çocuklara görev dağıttıktan sonra Mehmet'e –çok önemli bir görev veriyormuş edasıyla– "sen kavakları bekle" demesidir. "Mehmet, kavaklara gözün gibi bak; bana bir şey olacak olursa, bu Yörükler bana bir şey edecek olursa kavaklar sizindir" der. Mehmet'in neredeyse öfkeden deliye döndüğünü önce yüzünden, sonra da kavakların arasından geçip oğluna saldırmasından anlarız. Mehmet "hiçe memur edilmiş"; önemsizliği, değersizliği yüzüne vurulmuştur.

Felsefi anlamda sorumluluk, söz ile eylemin gelecek kipinde bütünleşmesi-

[10] Karakterin adının Türkiye'deki askerlerin "ortak adı" olması dikkat çekicidir. "Ortak adlar" kolaylaştırıcı ve homojenleştirici olmanın ötesinde birörnekleştiriciliğiyle benlik hissinin yitmesine de yol açar.

dir. Kişinin kendisinin tercih ettiği değil de, üzerine tebligat yoluyla yıkılan bir işi sorumluluk olarak görmekse daha ziyade hukuksal bir çerçeveyi gösterir. Faik'in Mehmet'e verdiği "sorumluluk" tam da bu hukuki çerçeveyi andırır; ne var ki Mehmet yanlış yerde nöbet tutan bir askerden, –o meşhur hikâyedeki gibi– anahtarlarını kaybettiği yerde değil de ışığın altında arayan birisinden farksızdır. Kavakların ona emanet edilmesi Mehmet'in öznellik hissini zedeleyen bir görevdir; yanlış yerde nöbete gönderilmiş; hiç olmayan bir tehlike karşısında hazır ola geçmiş; kendisi için önemsiz şeyleri korumak maksadıyla diken üstünde bir ömür geçirmiştir. Durumun farkında ama eylemsizdir; çünkü bu sorumluluğu içselleştirmemiş, mantığını kavrayamamıştır. İnsanın aklına ister istemez Nâzım Hikmet'in "Kavak" şiiri geliyor: "Kavaklarını övmekten, / Kuru kuruya sevmekten / Ne çıkar ki memleketim!"[11]

Bu nokta, James C. Scott'ın *Tahakküm ve Direniş Sanatları* adlı kitabında geliştirdiği ikili bir kavram setini konu etmenin tam yeri: Kamusal senaryolar ve gizli senaryolar. Scott, "aşağıdakiler ile hâkim olanlar arasındaki açık ilişkiyi tanımlamanın kısa bir yolu olarak *kamusal senaryo*"[12] ve "'sahne arkasında', iktidar sahiplerinin doğrudan gözleminin ötesinde yer alan söylemi nitelemek için *gizli senaryo*"[13] terimlerini kullanır. Ne var ki, "gizli senaryo, kamusal senaryoda ortaya çıkanları onaylayan, onlarla çelişen ya da onları değiştiren sahne arkası konuşmalardan, jestlerden ve pratiklerden oluşması anlamında

[11] Nâzım Hikmet, *Yeni Şiirler*, İstanbul: Adam, 1987, s. 84.

[12] James C. Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı, 1995, s. 24.

[13] A.g.e., s. 27.

onun türevidir."[14]

Mehmet, süregiden ilişkiyi bozmamak adına kendi "gizli senaryo"sunu icat eder. Faik'in Yörüklerden aldığı hayvanı kesmesine karşıdır; ancak bunu söyleyebilecek cesarete ya da güce sahip değildir. Maskesini günden güne kalınlaştıran Mehmet'in kendisi de bir yörük olmasına karşın, Faik'in Yörükleri "daimi bir tehdit" ilan etmesi ya da "hiçe memur edilmesi" karşısında sesini çıkarmaz; çünkü "(...) aşağıdakilerin kamusal davranış tarzı, ihtiyatlılık, korku ve göze girme arzusu nedeniyle, güçlünün beklentilerine hitap edecek şekilde"[15] biçimlendirilir. Gizli senaryo asla tam bir özgürlük alanı değildir zaten. Mehmet öfkesini dillendiremediği için bunu kavakların önünde duran fidelerden çıkarır.

"İktidar rol yapmak *zorunda* olmamak anlamına gelir, daha doğrusu tek başına herhangi bir gösteri konusunda daha kayıtsız ve ilgisiz olma kapasitesi demektir."[16] *Tepenin Ardı*'nda bu özgürlüğe sahip olan tek kişi Faik'tir. "Aşağıdakiler" ise güvensizlikle paranoyanın bir sonucu olarak hep bir başkasına karşı tetikte olmak, maskesini yanında taşımak zorundadır. Nusret, Mehmet ve Meryem'e kıyasla kayıtsız ve ilgisiz olma kapasitesi çok daha yüksek gibi görünen Caner, Zafer ve Süleyman bile birbirlerine ve "üstlerine" göre zorunluluklarının gereğini yerine getirirler. Bundan "en fazla azade olabilen" karakterler Zafer ve Süleyman'dır; onlar da ancak ve ancak sonsuz bir unutuşun kapısında kıstırılmış, başıboş dolanan göçebeler gibi "kendi"leri olmaya en çok yaklaştıkları *yalnızlık* anlarında.

> İktidar sahipleriyle ilişkilendirilen kibirlilik, fiziksel bir anlamda, daha az ihtiyatlı bir benlik içerir, oysa kölece davranış neredeyse tanım gereği dikkatli bir uyanıklık ve yanıtın iktidar sahibinin ruh haline ve ihtiyaçlarına göre ayarlanmasını gerektirir.[17]

İhtiyatsızlıkta en serbest olan ve herkesin sözünü ona göre düzenlediği kişi tartışmasız Faik'tir. Öylesine ihtiyatsızdır ki, gece yemek yenip içki içildikten sonra meyve için eve gittiğinde Meryem'e rahatlıkla "biraz daha genç olsa"ydı

[14] A.g.e., s. 27.
[15] A.g.e., s. 24.
[16] A.g.e., s. 57.
[17] A.g.e., s. 58.

da "Süleyman'ı" kendisinden doğursaydı diye konuşur. Meryem ise durumu idare etme taktiklerinden biri olan gülüp geçmeyle savuşturur bu mütecaviz dili. Bu konuşma yapılırken eve yaklaşan Mehmet ise davranışını iktidar sahibinin ihtiyacına göre ayarlayarak, yani az önce Meryem'i sözlü şekilde taciz eden ve kendisini iş bilmezlikle aşağılayan Faik'i duyup konuşmasını ona göre ayarlaması için eve girmeden sesini yükseltir.

Mehmet, Süleyman, Meryem ve kısmen de Nusret'in yaşadığı paranoya ve mutsuzluk dolu iklim, tam da Hobbes'un hava durumu uzmanlığını doğrular gibidir. Ne var ki, burada işler bir adım ileri gitmiş, "kötü hava" ciğerlere çoktan dolmuş, oradan da akla sirayet etmiştir.

Taklit, Şiddet ve Kısa Devre

Machiavelli *Prens* metninde sürekli olarak örneklere başvurur. Aynı konuda o kadar çok tarihi örnekten söz eder ki, dikkatsiz bir okurun başının dönmesi an meselesidir. Ne var ki, "taklit"in önemi daha kitabın başında dile getirilmiştir. Altıncı bölümde şöyle der:

> (...) insanlar hep başkalarının açtığı yollarda yürür ve eylemlerinde taklitle yol alırlar, ama ne başkalarının yollarına bütünüyle bağlı kalabilirler ne de taklit ettikleri kişilerin gücüne ulaşabilirler; bu yüzden, sağduyulu bir kişi, her zaman büyük insanların açtığı yollardan gitmeli ve en kusursuz kişileri taklit etmeli –böylece, gücü onlarınkine erişemese bile, hiç olmazsa bir ölçüde onun havasını yansıtacaktır– ve usta okçular gibi yapmalıdır: Onlar, vurmak istedikleri yer çok uzak göründüğünde, yaylarının gücünü bildiklerinden, hedef aldıkları yerin çok daha yukarısına nişan alırlar: Oklarıyla o kadar yükseğe erişmek için değil, böyle yükseğe nişan almanın yardımıyla hedeflerini vurabilmek için.[18]

Machiavelli böylelikle "taklit"in kendisini çekirdeksiz bir merkeze koymuş olur; çekirdeğin bir önemi yoktur. "Taklit" ilerlemenin bir yoludur; taklidin kendisi önemli değildir. Bu bakımdan çekirdeği yoktur. Önemli olan güç etkisidir; ne kadar yükseğe nişan alman gerektiğiyle ilgilidir. Unutmayalım

[18] Machiavelli, *Prens*, s. 55. (Burada filmle ve yürütülen tartışmayla doğrudan önemi olmayan bir noktaya işaret etmeden geçmek istemiyorum: "Taklit sorunu", *Prens*'te ciddi bir yer kaplamasına ve düşünürün sık sık örneklere başvurmasına karşın, alıntıladığımız bu paragraf gibi birkaç istisna –*fortuna* ve kadınsılık, *fortuna* ve sel vb.– dışında neredeyse hiçbir benzetmeye yer vermez Machiavelli.)

ki, "itaat ve hiyerarşi alışkanlıklarını aşılama arzusu, askeri örgütlenmelerde olduğu gibi, benzer modeller üretebilir."[19] Taklit, dikey bir ilişkiyi gerektirir. Hatırlayalım, Platon'un mimesis kuramı ontolojik bir hiyerarşiye dayanır; bir taklit ancak kendinden önceki, daha üst düzeyde olan bir ideanın taklidi olabilir. Taklidin taklidi ya da taklitten üretilen her şey bir değersizliğe doğru yol alır. Marx tarihte her şeyin iki kere olduğunu söylerken dikey bir kadroya dayanan bir tür taklitten söz etmiyor muydu?

Taklidin kendisi başlangıcın olduğu ama sonun karşılıksız bir çekten fazlası olmadığı bir bükme işlemini şart koşar: Tıpkı karşılıklı iki aynanın arasında yer alan bir görüntünün sürekliliğinin bozulması, görüntünün sonunda belli bir yöne doğru bükülüp tükenmesi gibi. Taklit yatay olanı kat edemez; nefesi, gücü yetmez. Söz konusu bükme işlemi taklidin kendisini –hem kökten hem de nedene yönelik olma anlamında– radikal olmaktan alıkoyar. Bu bakımdan taklidini içerdiği bükme işlemi birkaç sonuç ortaya çıkarır: Taklidin sonucu ya kökten tamamen uzak olup komik olma riskiyle karşı karşıya kalır ya kusursuz bir taklit olup orijinali dehşete düşürür ya da kökü aynen kopyalayarak kendi değerini siler.

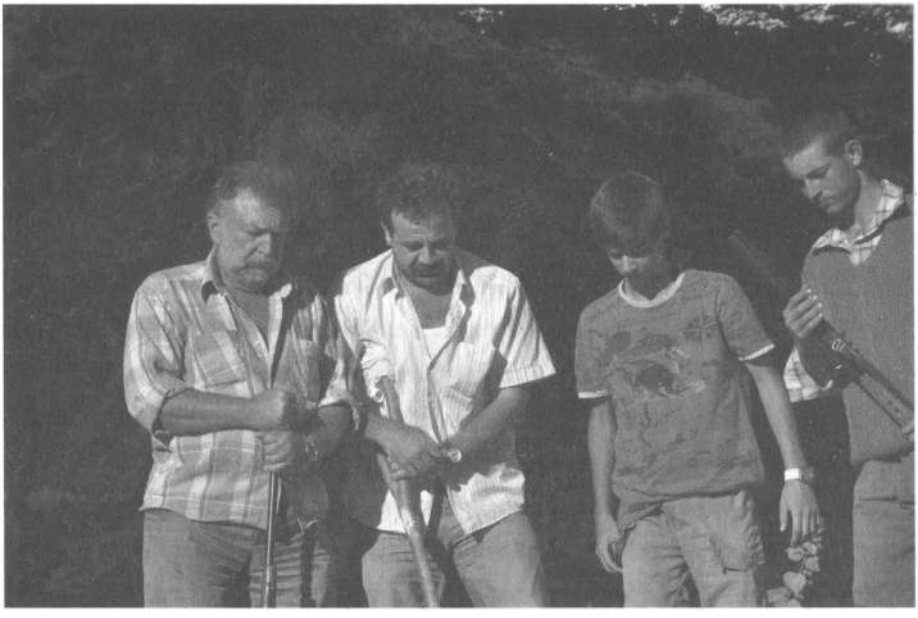
Çocuğun klasik deyişle bir *rol model* olarak babasını seçmemesi bu noktada önem kazanır. Mehmet ile oğlu Süleyman arasında yarık daha baştan açılmıştır: Mehmet, sözünü çoktan efendilere kaptırmış ve şiddetini ehlileştirmenin bir yolunu bulmuştur; oysaki Süleyman, her fırsatta silahına sarılan evin efendisini (Faik[20]) örnek seçer. Taklit etmeye karar verdiği odur; çünkü siyaset "taklit"in yinelemeyi aştığı, klişeden saptığı yerde işlerlik kazanabilir. O meşhur deyişle "ezberin bozulduğu", bizim tabirimizle bükmenin yüz seksen derece karşı güçle uygulanabildiği bir yerde siyaset söz konusu olabilir.

Süleyman'ın babasıyla olan asimetrik ilişkisi, kendisine yeni bir imkân açmaz; bunun asli nedenlerinden biri, Turgut Uyar'ın "Karpit Lâmbası" şiirindeki o harika ifadesiyle "bilmemne dağı"nın olduğu yerde ezber repertuarının geniş olmamasıdır.

---

[19] Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, s. 36.

[20] Nusret'in vurulduğu sahneden sonra Faik'in "erkekleri" –yatay değil, dikey bir hizada– peşi sıra kattığı, bir sahne vardır. Filmdeki erkeklerin arasındaki ilişkilerin özetini veren bu sahnede erkekler Faik'in arkasından yürür; taklit edilecek en kusursuz kişi, tek odak Faik'tir.



Süleyman'ın ister istemez kendisine model aldığı Faik'in ahlakı, yetenekleri, iyelik nitelikleri değil, şiddeti kullanma biçimidir. Süleyman dağlarda başıboş gezer, en yüksek yerlere gider, köpeğin ölümü karşısında susar, "Makyavel Yalnızlığı" yaşarmışçasına her türlü siyasal belirlenimden azade bir başıboşluktan alır gücünü; ama efendiye karşı biriktirdiği hınç, çiçeklerini anneye yönelen şiddet karşısında açar. İzleyici şiddetin kaynağının o olduğunu hiçbir zaman bilmez; ancak daima sezer.[21] Tıpkı James Scott'ın alıntıladığı Etiyopya atasözündeki gibi, "akıllı köylü, büyük efendinin karşısında yerlere kadar eğilir; ama sessizce osurur". Süleyman'ın taklidi o kadar ileri bir boyuta ulaşır ki, babasıyla arasındaki asimetrik ilişkinin canlandığı anlardan birinde –Nusret vurulduktan sonra– tıpkı Faik gibi konuşarak babasına "sen kavaklara dikkat et, başına bir şey gelmesin" der. Bu alaycı sinizm, Süleyman'ın Mehmet üzerinde gerçek bir siyaset geliştirmesini engeller; çünkü onu bir eşitlik aksiyomu içinde görmez. Babayla taklit ilişkisini simetrik bir biçimde kurmadığından dolayı Faik ile Mehmet arasındaki ilişkiyi taklit eder; çünkü *fortuna*'nın el vermediği yerde *virtù* bu kurnazlığı getirir. Kişiyi taklit edemediğinde, ilişkiyi taklit eden bir ilişki icat eder. Böylece modern siyaset bakımından temel bir

[21] Bunun temel nedeni, sabah Nusret'in vurulduğu sahneyi izlediğimiz açının, gece Nusret eve girdikten sonra Süleyman'ın eve baktığı açıyla aynı olmasıdır.

öncülü yürürlüğe koymuş olur; hem de çifte faydasını ilişkiye dahil ederek: Bir yandan kendisi için daha önceden kurulmuş bir ilişki tarzını temellük eder, öte yandan da kendisine muhatap olarak güçsüz olanı değil, güç odağını seçer. Böylece kendisini konumlayışı, siyaset yapmaya uygun bir hale gelir. Süleyman, madun politikasının tıkandığı damarı açacak prosedürü kısmen de olsa keşfetmiştir; Mehmet'e nispeten adım atmaya daha yakındır; ama yukarıda ifade ettiğimiz üzere önceden kurulmuş bir ilişki tarzını kopyalayarak gerçek bir siyasal edime uzanamaz.

Bilindiği üzere Machiavelli, meşru ve meşru olmayan şiddet ayrımı yapmaz.[22] Böylece iktidar ilişkilerinin doğasını tek yönlü olarak düşünerek, kendi tuzağına düşer. Bu söylediğim, sürekli olarak soyluları ve halkı ayaklanmaya, başkaldırmaya yakın gördüğünden Prens'ini uyaran bir düşünür için yersizmiş gibi görünebilir; ne var ki aksine Machiavelli'nin Aşil topuğu kendisini burada gösterir: Talih [*fortuna*] dediği şeyin büyük bir kısmı halk tarafından belirlenmektedir. Machiavelli, "talih"i devreye sokarken skolastik egemenlik kuramına göz kırpmakla kalmaz, aynı zamanda kuramına kısa devre yaptırmış olur; çünkü Prens ile halk arasındaki potansiyel fark, direnci yeterli olmayan bir güç ilişkileri iletkeniyle buluştuğunda, ortaya çıkan şey aşağıdan yukarı yönelen bir siyasettir.

Talihten alınan fırsat, Prens'ler için olduğu kadar hiçbir şeyi olmayanlar, madunlar için de geçerli olur.[23] Böylesi bir fırsatın ortaya çıkmasını sağlayan kısa devre, *Tepenin Ardı*'nda kendisini gösterir: Şiddetin karşı kullanımı, ilk fırsat bulduğunda iş başına geçer ve Nusret'in anneye ya da Caner'in Aliye'ye (toprağa, yerli olana) yönelen saldırısı karşısında –kendisi de yörük olan– Süleyman öz-savunma gücünü devreye sokar. Tıpkı, kendi topraklarını korumak için her fırsatta "Yörükleri" suçlayan –bir nevi "silahlı peygamber" olan– Faik gibi. Taklit kendi ikizini yaratarak şiddetinin meşruiyeti tartışmasını ortadan kaldırmıştır. Geriye kalan "dişe diş"...

[22] Gerçi *Prens*'in sekizinci bölümünde "gereksiz acımasızlığı" kısmen eleştirir Machiavelli; ancak "gereksiz acımasızlık" ile "doğru uygulanan şiddet" arasındaki ayrımın meşruiyetini Prens'in Prens olması dışında nereden aldığı belirsizdir. Dahası, acımasızlık yapmamak, "zor günler baş gösterdiğinde" yalnız kalmamak için bir önlem olarak sunulur.

[23] Bunun mümkün olması için gereken kolektiflik, tam anlamıyla Mehmet ya da –bir ara konuma sıkışıp kalmış olan– Süleyman tarafından değil, Yörükler tarafından sağlanır.

Tepenin Ardı'nın Süleyman, Mehmet ve Faik[24] arasındaki üçgende ve yerli yerinde bir minör hikâye olarak tespit ettiğini açıkça teslim etmek gerekir: Siyasette sözün bittiği yerde yeni bir dil icat edilir ve bu dilin adı da şiddettir. Sözü bitiren, kendinde sözü bitirme gücünü ve hükmünü gören, ne şiddetin dışında ne de şiddete karşı bigâne kalabilir.

Benzer bir taklit ilişkisi de Caner ile Faik arasındadır. Caner, ağabeyinin askerlik sonrasındaki halinden bihaber gezerken, babası Nusret'ten ziyade dedesi Faik'in (benzer bir isim oyunu Arapça eril kökenden gelen "en üstün" anlamına gelen Faik'te de vardır) "yolundan gitmektedir." Caner'in, dedesinin yanına gelmekten duyduğu en büyük sevinç tüfeğe/çifteye kavuşacak olmasıdır. Sıkıntıdan yapacak bir şey bulamadığı için erkekliğini ispat etmek üzere sigara içip çifteyle teneke vurmaya çalışacaktır. Gündelik hale getirilmiş korkunun ve taklit ilişkisinin yansıması Caner'in "köpek"le olan ilişkisinde ortaya çıkacaktır. Kavakların hışırtısı ve çekirgelerin sesi fonda akıp giderken, Süleyman köpeğiyle dolaşmaktadır. Caner ise hiçbir şekilde hayvana yaklaşmaz ve Süleyman'ın "gel sev" demesine "sevmiyorum köpekleri" diyerek yanıt verir. Çok daha ileriki bir sahnede Caner, köpekten korktuğu imasına karşı "ne korkacağım lan! Bir şey yaparsa alnından vururum" diyerek hayvanı vuracaktır. Kendisi de yörük olan Süleyman'ın öfkesinin birikmesinin sebeplerinden birisi de köpeğin ölümüdür. Caner, korku ile kaygı arasındaki geleneksel nesneye sahiplik ayrımından yola çıkarsak, korkusunun nesnesi karşısında nasıl davranacağını bilemediği ilk anda dedesi Faik'i "taklit" ederek çifteye sarılır ve köpeği öldürür. Böylece geleneğin çemberi tamamlanmış olur. Kendisini üreten zincir, suçluluk ve korkunun alaşımı bir halka daha ekler kendisine. "Tehdit" bertaraf edilmiştir artık...

Faik, akşam yemeğine hazırlanırken "Mehmet nerde ya? Gelse de pirzolalıkları hazırlasa" der, Nusret ise "ben yaparım onu ya" diye cevap verir. Yanıtı Nusret ile babası arasındaki taklidi imkânsız kılan yarılmayı gösterir: "Sen beceremezsin". Kamera bu yanıt karşısında öfkeyle irkilen Nusret'e dönerken,

[24] Burada bir aşırı yorum riskini göz alalım: Machiavelli'nin *virtù*'su "vir" ("erkek") sözcüğünden gelir ve *Prens*'ten esen mizogonist rüzgârın gidişatına bakarsak Meryem'in taklit için uygun bir rol olmasına daha başından ket vurur. Erkek için rol model ancak yine bir erkektir ve çocuğun gözünde –Machiavelli'nin de hoşlanmadığı– "hadım" edilmiş, "kadınsı" davranan baba (Mehmet) uygun rol model olma şansını çoktan yitirmiştir. Faik, tek imkândır.

Tepenin Ardı taklit tartışmasında üsten üste önemli bir gerçeği açığa vurur: Muhafazakâr retoriğin bir köşe taşı olarak inşa ettiği "aile", ideolojinin yeniden üretimi bağlamında kendine güç alanları yaratmaya çalışırken, hızla bireyleri sakatlar. _Tepenin Ardı_'ndaki aile yabani, iletişimsiz, tekinsiz ve güvensiz bir ilişkiler ağıdır. Kişiler arası ilişkilerin "biz bir aileyiz" klişesi dolayımıyla hep yenin içinde kalması, gerçek siyasal ve potansiyel enerjileri kötürüm kılar.

zincir bir kez daha icat edilir. Hep "en üstün" olan devlet "baba", uyruğuna ("oğluna") yetersizliğini pekiştirecek bir aşağılamayla yanıt verir. Beceriksizlik, eksiklik, zaaf duyguları hemen canlandırılır; bağımlılık mantığı sürdürülmüş olur. Bu sahne Mehmet'in kavaklara gittiği ve yüzünde öfke olan bir sahneyle devam eder. Faik'in hem öz oğlu Nusret hem de bir anlamda manevi oğlu olan Mehmet, babanın aşağılamaları karşısında gizli bir öfkeden fazlasını yaşayamazlar; özerklikleri büyük oranda ellerinden alınmış, kendi oğullarıyla olan ilişkilerinde de değersiz bir orta terime dönüştürülmüş ve erkleri ellerinden alınmıştır.

Nusret, yetersizliğinin yüzüne vurulmasının verdiği öfkeyi içinden atamayarak babasına "elin garibanının davarını" neden aldığını sorduğunda Faik "Ne garibanı be? Gariban mı eşkıya mı?" diye sorar. Bu ikili ayrım, "makbul yörük" ile "makbul olmayan yörük" arasındaki ayrımı hatırlatır. Nusret, Yörüklere yapılan haksızlığı dile getirirken, Mehmet ise Faik'e hak vererek "makbul yörük" statüsüne geçmeye çalışır. Burası bir ayrıma gitmenin tam yeri gibi görünüyor. Gizli senaryo bir anlamda türevi olduğu kamusal senaryoya ne kadar uymaya çalışırsa çalışsın "aşağıdan yukarı" ve "yukarıdan aşağı" bakış arasındaki kapanmaz perspektif farkı kendini başka bir açıdan yeniden icat edecektir. Gizli senaryo, Scott'ın düşündüğünün aksine sadece bir alt-politika imkânı değildir, aynı zamanda sahne arkasının kendisi de mecburi bir sahnedir. Kamusal senaryo sık sık gizli senaryonun alanına tecavüz eder ve içselleştirilmesini sağlar; çünkü hegemonik araçlara sahip olanlar kamusal senaryoyu yazanlardır. Kısacası kamusal senaryolar yalnızca efendiler tarafından yaratılmaz. Ezilenler, kendi gizli senaryolarını kurmanın yanı sıra sık sık da ya ezenler tarafından oluşturulan kamusal senaryoya katkıda bulunurlar ya da kendi kamusal senaryolarını yaratıp içsel bir maduniyet duygusunu kuvvet-

lendirirler.[25]

"Yörüklerin davarından" bir "toprak" tartışmasına geçilir. Faik, arazinin "tapulu" arazisi olduğunu söyler, "on beş sene orman işletmesi şef'liği yapmıştır, "bilir bu Yörükleri". Yörüklere "hak ettiği dilden" cevap vermeye karar vermiştir. Mehmet'in taklidi bu bakımdan biriciktir. Mehmet bir yandan taklidi yoluyla kamusal senaryonun devamlılığını sağlar/sağlamak zorundadır, öte yandan da gizli senaryosunda kendisini bir "efendi" olarak kurar. Böylece gücü Faik'e erişemese bile, hiç olmazsa bir ölçüde onun havasını yansıtmış olur.

> Güçlü olanın kamusal söylem üzerindeki nüfuzu, dil kullanımı ve iktidara ilişkin sosyolinguistik bulgularda açıkça görülür. Bu bulgular, toplumsal cinsiyet, ırk, kast ve sınıf hiyerarşilerinin nasıl sözün tahakkümünde kodlandığını gösterir.[26]

Tepenin Ardı yukarıda ele aldığımız taklit tartışmasında üsten üste önemli bir gerçeği açığa vurur: Muhafazakâr retoriğin bir köşe taşı olarak inşa ettiği "aile", ideolojinin yeniden üretimi bağlamında kendine güç alanları yaratmaya çalışırken, hızla bireyleri sakatlar. *Tepenin Ardı*'ndaki aile yabani, iletişimsiz, tekinsiz ve güvensiz bir ilişkiler ağıdır. Kişiler arası ilişkilerin "biz bir aileyiz" klişesi dolayımıyla hep yenin içinde kalması, gerçek siyasal ve potansiyel enerjileri kötürüm kılar.

İçki masasında Ahmet Haşim'in "Bir Günün Sonunda Arzu" şiirinin son dizelerini mırıldandığında sözü ağzına tıkanan Nusret'in[27] ve sürekli homur-

[25] Filmin yönetmeni Emin Alper, bu hususta tutumunu şu sözlerle gösterir: "Maduniyet okulunun riyayı bir direniş stratejisi olarak estetize etme eğiliminden ya da madunların tarihte oynamadıkları rolü onlara biraz zorlama biçimde atfetmeye çalışmalarından da çok hoşlanmıyorum galiba." Bkz. Tanıl Bora, "Emin Alper ile Tepenin Ardı Üzerine Söyleşi: Milli Karakter, Paranoya, Güvensizlik...", *Birikim Güncel*, http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=895&makale=Emin%20Alper%20ile%20Tepenin%20Ard%FD%20%DCzerine%20S%F6yle%FEi:%20Milli%20Karakter,%20Paranoya,%20G%FCvensizlik, (Erişim tarihi: 03.03.2013).

[26] Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, s. 58.

[27] Tabii bu sahnede, Faik'in gözünde keyif sürmekten başka bir işe yaramayan Nusret'in karakterinde cisimleşenin bir anlamda Türk entelijansiyasına dönük bir eleştiri olduğunu unutmamak gerek. Kabalaştırma riskini alarak söylersek, Faik devleti temsil ediyorsa, Nusret şiir okuduğu yemek sahnesindeki tavrıyla (Yörüklerden alınan keçinin hırsızlık olduğunu söyler, Faik'i eleştirir ama babasının "kendi balığını ye o zaman" cevabı karşısında sessizliğini korur) ve Meryem'e taciziyle (önce Meryem'le bir eşitlik ilişkisi kurarmış gibi yapar, hiçbir kadını mutlu edemeyeceğini söyleyerek babasının önerdiğinin aksine "hizmetçi değil hayat arkadaşı" aradığını söyler

danıp sözünü ağzının içinde yuvarlayan Mehmet'in sözün tek sahibi Faik'e; sözünü fırlatmak için patlamalar bekleyen Süleyman'ın Mehmet'e ve sözü ona öğretilmiş klişelerden ibaret olan Caner'e; sözü dahi olmayan –ve hem Nusret'in hem de Faik'in tacizlerine maruz kalan– Meryem'in Nusret ve Mehmet'e olan; virane bir eve benzeyen Zafer'in öfkesi aslında hepsinin kolektif bir yalanı yaşadığını gösterir.

Eller, Gözler ve Yeniden Kirli Eller

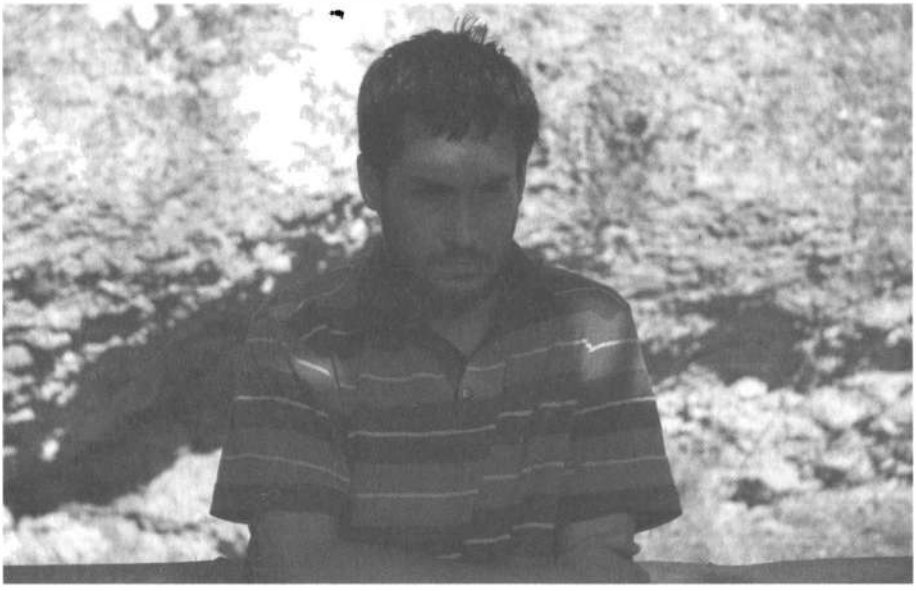
Bir kez daha Machiavelli'ye müracaat edelim: "İnsanlar genel olarak elleriyle değil, gözleriyle yargıda bulunurlar; çünkü herkes görür, ama çok az kişi duyumsar."[28] Machiavelli, kökleri Platon'a kadar uzanan bir tavrı tersine çevirmiyor; aksine geleneksel formülü iptal edecek bir karşı kadro kuruyor. Bilindiği üzere, "theoria" kavramı geleneksel anlamı içinde "yukarıdan bakma"ya gönderme yapar. Platon bununla kalmayıp "her gösteriye, her seyre bir şeyler öğrenmek için koşanlar"ın, "doğruyu görmesini sevenler"in[29] filozof olduğunu söyler. Gözler ile felsefe (ya da genel olarak düşünme) arasında kurulan bu kadim bağlantı, edilgin bir konumu da doğrudan beraberinde getirmiştir. Öncelikle düşünmenin nesnesine karşı eleştirel bir mesafe almanın zorunluluğu vurgulanmıştır.

Ne var ki "gösteri", –Guy Debord'u bir anlığına hatırlarsak– "görüşün hükümranlığı"dır. Görüş ise dışsallıktır yani benliğinden yoksun kalmak, bedenini görme alanının, çabanın dışına çıkarmaktır. Bu nedenle gözü merkeze almak, yalnızca perspektifli bir bakış açısı edinmek değil, aynı zamanda nesneyi bakışıyla soyutlamayı sağlayan sihirli bir değnektir. Machiavelli için "görmek" tümden önemsiz değildir, daha ziyade yetersizdir. Aslına bakılırsa bu karşıtlıkta şaşılacak hiçbir şey yoktur; zaten Machiavelli, "birçok kişi, kendi adına, gerçekte hiç görülmemiş ve hiç bilinmeyen cumhuriyetler ve prenslikler hayal etmiştir; kişinin nasıl yaşadığı ile nasıl yaşaması gerektiği arasında öyle büyük bir uçurum vardır ki, yapılması gereken uğruna yapılanı terk eden kişi, iyi ol-

ama sonra Meryem'i taciz eder) Türk entelijansiyasının Kürt sorunu karşısındaki duyarsızlığını ve kadın sorunu konusundaki –en hafif tabirle– körlüğünü temsil etmektedir.

[28] Machiavelli, *Prens*, s. 103.

[29] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 475d.



mayan onca insan arasında kesinlikle yıkıma uğrayacaktır"[30] diyerek Platon'la yolunu ayırdığını çok daha önceden ilan etmiştir. Burada da görüldüğü üzere Machiavelli, olması gerekenle olan arasındaki farkın gayet ayrımındadır; ancak insana duyduğu güvensizlik ("iyi olmayan onca insan") onu tetikte beklemeye, teyakkuz halini beslemeye iter. Siyasette iktidar isteyen, tekinsizlikle baş etmeyi ve gerekirse ellerini kirletmeyi öğrenmek zorundadır.

Burada filmi çepeçevre saran bir duyguya, paranoyaya ve bundan doğan tekinsizliğe değinmemiz gerekiyor. *Tepenin Ardı*'nda tekinsizlik egemenin yarattığı bir duygu olarak yerini alır. "Tekinsiz" [*unheimlich*] Freud'a göre "tam da tanınır ve yakın olmadığı için korkutucu"dur.[31] Burada Yörüklerin yerleştirildiği tekinsizlik pozisyonu aslında Faik'in eliyle yaratılmıştır. Faik, benini şekillendirmek adına ihtiyaç duyduğu "düşman"ı kendi elleriyle icat eder.

Kirli eller problemine dönersek, Machiavelli "bakmak" yerine "ellerini kirletme"yi tercih ettiği için mi felsefeden dışlanmıştır? Machiavelli'nin "dışlanma"sı, "felsefeden sürgün"ü aslında iki boyutu birden içerir: Birincisi, gözün yerine eli koymak gelenekte bir kırılmayı temsil eder; ikinci olaraksa erdemin etik boyutunu terk etmesi nedeniyle bir dışlamaya maruz kalır. Machiavel-

[30] Machiavelli, *Prens*, s. 93.

[31] Sigmund Freud, *The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, An Infantile Neurosis and Other Works*, çev. James Strachey, Londra: Hogarth, 1955, s. 220.

Meryem, Türkiye'de kadının hem maruz kaldığı şiddeti ve tacizi hem de sıkıştırıldığı cinsiyet rollerini başarıyla temsil eden bir karakter olmasına rağmen genel olarak bakıldığında iki boyutlu kalıyor. Gerçekten sözü olmadığı için mi, yoksa eril bir tahakkümün baskısı altında olduğu için mi konuşamadığını göremiyoruz.

li'nin ellerini kirletmekten korkmaması, Faik'in tekinsiz karşısında silaha sarılmasıyla aynı duygulanımları harekete geçirmelerinden kaynaklanır.

Daha önce değindiğimiz bir sekansı bu anlamda yeniden ele alabiliriz: Akşam yemeği hazırlanırken Faik "Mehmet nerde ya? Gelse de pirzolalıkları hazırlasa" der, Faik ise "ben yaparım onu ya" diye cevap verir. Faik "Sen beceremezsin" der. Aslına bakılırsa burada "el" üzerinden yapılan tartışma, Nusret'in eleştirmekten başka hiçbir şey yapmayışı nedeniyle, sözünün hükmünü kaybetmesine neden olmaktadır. Elini taşın altına sokmaya hazır olmayan Nusret ve hatta Faik, işleri Mehmet'e yaptırmaya alışmıştır; ancak Mehmet'in elleri de Faik'in icazetine bağlıdır. Nerede nöbet tutması gerekiyorsa, nerede ellerini kirletmesi gerekiyorsa önce Mehmet sonra da Süleyman hazır ve nazırdır. Ellerinin hüneri konusunda hiçbir soru işareti olmayan Meryem'se ellerini Faik'e "kiraya" vermiştir. Ellerini kendisine ait bir beceri alanında kullanmaktan men edilmiştir. "Elleriyle yargı veren" tek kişi Faik'tir.

"El" konusunda bir düşünsel bir uzam açmanın tam zamanı. Eller uygarlığın kurulmasında büyük bir paya sahiptir; hatta o kadar ileriye gidilir ki, elin dışarıya uzanan beyin olduğu söylenmiştir. Hiçbir uzvun kazanamadığı bir özerkliği vardır. Ne var ki Machiavelli'nin –göze karşı– ele verdiği bu kısmi önemin ve üstünlüğün gerçek bir pozisyonu var mıdır? El, tek başına düşünüp harekete geçebilir mi? Elin uygulamalarında ona destek olan, engelleyen, yolunu kesen, yolunu açan hiçbir öğenin dahli yok mudur? El üzerine düşünmek istiyorsak, Althusser'in "içeride kalarak dışarıya çıkma" taktiğini uygulamamız gerek. Anlamını kavramak için eli kendi başına özerk bir alan olarak görmekten vazgeçip öteki öğelerle ilişkisi içinde ortaya koymalıyız.

Derrida kendisiyle yapılan bir söyleşide eller ve gözler için şöyle der:

> İçsel ruh kendisini gözler vasıtasıyla dışarı sunar; ancak bunu şu düşün-

> ceye çeviriyorum: Birinin bakma ediminin yaşı yoktur. Kişinin elleri yaşamı boyunca daima aynı kalır. (...) Elin bir tarihi olduğunu, insanın evriminin, hayvanın insanlaşması dediğimizin daima ellerin dönüşümü sayesinde gerçekleştiğini aklımızın bir kenarına yazalım. Elin yapısının daima aynı kaldığını düşünmüyorum, el çocukluktan yaşlılığa kadar değişir. Eller ve gözler tanınma bölgeleridir, kişinin "Öteki"nin kimliğini sayesinde tanıdığı göstergelerdir. Narsisizm sorununa dönersek, eller ve gözler, paradoksal olarak en az zor gördüğümüz kısımlardır. Aynanın karşısına geçip kendimize bakabilir ve neye benzediğimiz hakkında aşağı yukarı mantıklı bir fikre sahip olabiliriz. Ne var ki, kendi bakma edimimize ilişkin bir imgeye ya da hareket eden ellerimizin doğru bir imgesine sahip olmamız oldukça güçtür. Ellerimizle gözlerimizin neye benzediğini Öteki bilir. Bunlar, –nasıl diyeyim– ellerin jestleri benden çok Öteki tarafından daha iyi görülür.[32]

Derrida'nın yerli yerince ifade ettiği üzere gözden bağımsız bir el düşünmek çok zordur; tarihi örnekleri kitabında saçarcasına kullanan ancak siyaset ile tarihin ilişkisini dolayımsız olarak kurmayı bir türlü beceremeyen Machiavelli'nin üzerinden atladığı nokta tam da burasıdır. Tilki ve aslanın karışımı Prens'i elleri kendisinden ziyade Öteki tarafından bilinebilir. O ellerin ne kadar temiz ne kadar kanlı olduğu da ancak ve ancak öteki tarafından saptanabilir. Gözler ve ellere ilişkin bükmesiz bir taklit bu yüzden olanaksızdır. "Elleriyle yargı verebilen" tek kişi olan Faik'in Yörüklere karşı tutumu taklit edildiğinde (Zafer vurulduğunda) durumdan en çok rahatsız olan da yine Faik olur; çünkü kendine bakma kapasitesi bu eşdeğer taklitle yansıtılmış, hiyerarşik bir ilişki kuramadığında ortaya çıkan taklidin güç kapasitesi en çok onun dehşete kapılmasına neden olmuştur.

Siyasal alandaki hareketler temel olarak bir konum savaşıdır, bir *kampfplatz*'tır; mevcut her siyasi hareket bir konumu işgal ederken, aynı zamanda bir başkasına da göz diker. Faik bu hareket ağı içerisinde elleriyle konum kazanmaya çalışır, gerektiğinde ellerini kirletmeye de hazırdır; ne var ki "hareket eden ellerimizin doğru bir imgesine" sahip olmamız güçtür ve bu bulanık imgeler bulanık sonuçları yaratır.

---

[32] Derrida'nın belgeselde eller ve gözler hakkında konuştuğu kısım için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=t2lIODe06pk. Ayrıca çevirdiğimiz kısmın yazılı hali için bkz. http://www.kirbydick.com/derrida/DerridaTRANSCRIPT.doc (Erişim tarihi: 03.03.2012).

Sonuç olarak film boyunca Faik'in düşmanı işaret etme hareketi, tam da "el"in belirleyiciliğiyle damgalanmıştır. Gözleri görmek değil, elleri yapmak ister. Her parmakla işaret eyleminde olduğu gibi, işaret parmağı "düşman"ı işaret ederken, üç parmağı yine kendisine dönüktür. Asıl düşman, dışımızda (tepenin ardında) değil, düşman yaratan tekinsizlikle birlikte içimizdedir.

Tepenin Ardı'na Geçmek?

Bitirmeden önce ufak bir eleştirimize değinmeden geçmeyelim: Filmde sorunlu kalan tek karakter, neredeyse hiçbir sahnede ev dışında görmediğimiz Meryem'dir. Meryem, Türkiye'de kadının hem maruz kaldığı şiddeti ve tacizi hem de sıkıştırıldığı cinsiyet rollerini başarıyla temsil eden bir karakter olmasına rağmen genel olarak bakıldığında iki boyutlu kalıyor. Gerçekten sözü olmadığı için mi, yoksa eril bir tahakkümün baskısı altında olduğu için mi konuşamadığını göremiyoruz. Meryem'in tacize (hatta muhtemelen tecavüze) uğradığı sabah acısını hiç göstermeden bir şey olmamış gibi verandaya çıkması, kadın karakterin derinliğine inilemediği duygusu yaratıyor. Şüphesiz, burada kadının her şeye rağmen "kol kırılır yen içinde kalır" duygusuyla sessizliğini koruduğu da düşünülebilir. Ne var ki taciz karşısında Meryem'in tepkisinin ne olduğunu bilememiz; karakterin muğlak ve iki boyutlu kalmasına yol açıyor.

Her şeye rağmen *Tepenin Ardı*, gücünü, yazının daha başında ifade ettiğimiz o perspektifi tersine çevirebilme kabiliyetinden alıyor: Tıpkı sinematografik bir zekânın ürünü olan o büyülü son sahnesindeki gibi, elinde hiçbir şeyi olmayanların yem olmamak için "en üstün" taklit nesnesinin aslan yanını takip etmek, başkasının erliğine soyunmak zorunda kaldığı; egemenin tilki yönününse "tepenin ardı"ndaki tekinsizi canlı tutarak *fortuna*'sını kontrol altında tutmak maksadıyla –ellerini kirletmeye hazır– *virtù*'sunda ödün vermemeye çalıştığı bir bakışın aslında ne kadar yeknesak ve biçare olduğunu göstererek.

Tepenin Ardı: Sürüyle Birlikte

Nurçin İleri* ve U. Ceren Ünlü**

2012 yapımı, yönetmen Emin Alper'in ilk uzun metrajlı filmi *Tepenin Ardı* şimdiye kadar Berlin Film Festivali'nden Malatya Film Festivali'ne dünyanın dört bir yanında birçok ödül aldı. Film alegorik alt metniyle, anlatısal gücüyle ve görsel öğeleriyle oldukça beğeni topladı ve Türkiye'ye dair yeni tartışmalara zemin açtı. Kimileri filmi "mülkiyet ve iktidar ilişkisinin öteki üzerinden bir yorumu", kimileri "milliyetçiliğin alegorik anlatısı", kimileriyse bir "erkeklik ve militarizm" hikâyesi olarak tanımladı. Bütün bu temalar filmin "kötülük" üzerine olması noktasında kesişiyordu. Emin Alper de yaptığı söyleşilerde filmin "kolektif kötülük" üzerine olduğunu belirtti.

Hikâye, Karaman'ın Ermenek ilçesinin dağlık bir köyünde geçmektedir. Filmin mekânının coğrafi özellikleri hem filmin ana karakterinin paranoyak bir şekilde başkalarının hayatından soyutlamak istediği mikrokozmosuna hizmet edecek hem de filmdeki gerekli gerilim öğelerini arttırmakta yardımcı olacaktır. Büyük bir araziye sahip olan ve filmin diğer karakterleriyle ilişkilerini mülkiyeti üzerinden kuran Faik Ağa otoriter ve saplantılı bir dede karakteridir. Toprakların, fidelerin ve hayvanların bakımını üstlenmiş olan ortakçı Mehmet, karısı Meryem ve çocukları Süleyman ve Aliye ile Faik Ağa'nın evinde yaşamaktadır. Çoğu zaman sinsice hareket eden Mehmet, Faik Ağa'yla sürekli suskun, zaman zaman sinik –ne düşündüğünü anlarız ama söyleyip söylememekte emin olamadığı kelimeler ağzında yuvarlanır– bir iktidar mücadelesi içindedir. Meryem ise *taşrada* toplumsal kadınlık rollerini benimsemiş olan –kendisinden beklenileni daha denmeden yapmaktadır– bir kadın

* Binghamton Üniversitesi, Tarih Bölümü, Doktora öğrencisi.

** Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü, Doktora öğrencisi.

Tepenin Ardı hikâyesi yöresel bir hikâye gibi görünse de, karakterlerin her biri kendisine özgü, iyi örülmüş karakterler olsalar da –hatta karakterler gerçek hayatta olamayacak kadar tutarlı– filmde alttan alta ilerleyen alegorik anlatı, hikâyeyi ve karakterleri evrenselleştiriyor. Mülkiyet ve iktidar ilişkisinin, bir "erkeklik" idealinin, hayali/ortak bir düşman yaratma gerekliliğinin, kötülük, sessizlik, riyakârlık sonucu nasıl tehlikeli boyutlara gelebileceğine şahit oluyoruz.

olarak karşımıza çıkar. Süleyman, filmin en önemli karakteri olan Yörüklerle özdeşleştirebileceğimiz, ne evde ne tepenin ardında yaşayan, arada kalmış bir kişidir. Evin küçük kızı Aliye ise, henüz çocuk olduğu için büyüklerin sahte gerçekliğinin bir parçası olmayan ve arada söylediği sözlerle gerçeğin kendisinin çocuk aklında saklı olduğunu gösteren bir karakterdir.

Faik Ağa'nın oğlu Nusret, karısını kaybetmiş bir öğretmendir ve oğulları Zafer ve Caner ile köye babasını ziyarete gelmiştir. Mehmet, Faik Ağa ile nasıl mülkiyet dolayımıyla bir iktidar mücadelesi yaşıyorsa, Nusret de babası ile hep bir erkeklik mücadelesi yaşamaktadır; Nusret babasının gözünde erkeklik rolünü *hakkıyla* yerine getirememiştir. Zafer ise askerlik sürecinde yaşadığı deneyimler psikolojik sorunlara yol açmış olduğundan ilaçlara muhtaçtır; muhtemelen gerçek savaşın malûlü olduğundan dedesinin Yörüklerle olan savaşının bir parçası olmayacaktır. Caner ise filmde erkeklik ve militarizm anlatısını özentili bir biçimde somutlaştıran ergen karakterdir. Filmde diğer karakterlerin varlığını anlamlı kılan ise sesi duyulmayan, görünmeyen Yörüklerdir. İlk başta kurulu düzenin bozulmasına neden olduklarını düşünsek de, filmin ilerleyen sahnelerinde birbirine güven duymayan, ikiyüzlüce hareket eden, tedirgin bir ailenin fertlerini bir araya getirecek olan ortak düşman oluverir ve istisna bir aile/cemaat düzeni yaratırlar.

Tepenin Ardı hikâyesi yöresel bir hikâye gibi görünse de, karakterlerin her biri kendisine özgü, iyi örülmüş karakterler olsalar da –hatta karakterler gerçek hayatta olamayacak kadar tutarlı– filmde alttan alta ilerleyen alegorik anlatı, hikâyeyi ve karakterleri evrenselleştiriyor. Mülkiyet ve iktidar ilişkisinin, bir "erkeklik" idealinin, hayali/ortak bir düşman yaratma gerekliliğinin, kö-

tülük, sessizlik, riyakârlık sonucu nasıl tehlikeli boyutlara gelebileceğine şahit oluyoruz.

"Kavaklara Gözün Gibi Bak, Bana Bir Şey Olursa Kavaklar Senindir."

Barbarları Beklerken

> O baharı, o yazı Karaçullular Aladağda binbir sıkıntı içinde geçirdiler. Ormancılar aman vermiyordu. Ormanda bir keçi görmesinler kıyamet kopuyordu. Bir dal kopmasın bir ağaçtan, candarmalar Yörüklerin başına hışım gibi iniyorlardı. O yaz çok rüşvet verdiler ormancılara, çok kuzu şöleni çektiler. Üstlerindeki dönen bir zulümdü. Bu işin hiç tadı kalmamıştı. Odabaşı Süleyman Kahya Ankaraya tel üstüne tel çekti. "Ya bizi öldürün, ya bize yerleşecek bir toprak parçası verin," diye. Koyunlara hastalık girdi. Çok koyun öldü. Candarmalar Mustan yüzünden beş kere obayı bastılar, tekmil erkekleri, Müslüm de içinde sopadan geçirdiler. Veli çocuk kuzu güderken Ortabelde vuruldu. Kimin vurduğu bir türlü belli olmadı. Veli çocuk parça parça kan kusarak öldü.[1]

Yaşar Kemal *Binboğalar Efsanesi*'nde (1971) son Yörük obalarından birinin son dönemlerini ve çözülüşlerinin hikâyesini anlatır. Yörükler uzun süredir bulundukları yayladan yıllarca otlak olarak kullandıkları düzlüklere inerler, ancak bu düzlükler parsellenmiş ve başkaları bu toprakların tapularını almışlardır. Gittikleri her yerde insanlar onlara saldırır veya toprakları parayla satmaya çalışırlar. Roman, Yörüklerin bu yeni mülkiyet ilişkilerinde dertlerine ve mücadelesine odaklanır; değişen ekonomik toplumsal koşullar altında son Yörük obasının nasıl yok olduğunun hikâyesidir. *Tepenin Ardı*'nın Faik Ağa'sının temel sorunu da Yörüklerin kendi tapulu toprağına girmesidir. Görünmeyen kahraman Yörükler için ise –Faik Ağa'dan duyarız bunu– bu topraklarda hayvanlarını otlatmaları normaldir; çünkü bunu yıllardır yapmaktadırlar. Filmin temel meselesi, toprağın kadim sahipleri Yörüklerle toprağa hukuki anlamda sahip olan Faik Ağa'nın karşılaş(a)ma(ma)sı ve mülkiyet üzerinden çatışmasıdır.

Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinde, insanların doğa durumundan uygar topluma geçişlerini anlatır. Doğanın

[1] Yaşar Kemal, *Binboğalar Efsanesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1988, s. 44.

bir parçası olan ve herhangi bir çıkar hesabıyla hareket etmeyen doğa insanı, uygar topluma geçişle eşitsiz bir ilişkiyi de üretmeye başlayacaktır. İlkel toplumlarda işleyiş uygar toplumlardan oldukça farklıdır. İnsanlar arasında savaş ve mücadele yoktur; çünkü *uğruna* savaşmaları gereken herhangi bir şey yoktur. İçlerindeki merhamet duygusu kötülük yapmalarını da engelleyecektir. Bir ilişki örgüsü olmadığı için kimse kimseyi hor görmez veya kimse kimseden üstün değildir. "Seninki"-"benimki" ayrımının olmadığı, buna bağlı bir adalet düzeninin, hatta algısının olmadığı bir dünyadır. "İnsanlar karşılaştıkları şiddet hareketlerini cezalandırılması gereken bir davranış değil, fakat telafisi mümkün bir kötülük olarak değerlendirecekler ve intikam almaya kalkışmayacaklardır. Tıpkı taş atılan bir köpeğin taşı ısırmaya kalkması gibi."[2] Eşitsizlik, adalet, mülkiyet gibi algıların olmadığı bir dünyadır bu.[3]

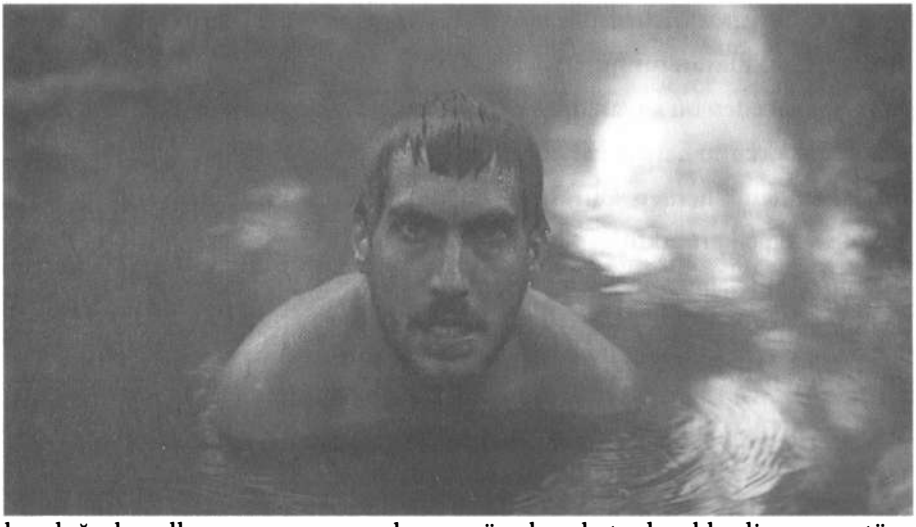
Uygar insanın ettiği ilk ve en büyük kötülüğün ise mülkiyet duygusunun gelişmesiyle ortaya çıktığını belirtir Rousseau. Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip "bu, bana aittir!" diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insanın, uygar toplumun gerçek kurucusu olduğunu iddia eder.[4] Tarımın ve madenciliğin gelişmesi sürecinde insanın ihtiyaç duyduğundan daha fazla besin ve araç gereç yedeklemeye başlamasıyla eşitsizliğin ve kötülüğün de başladığını ifade eder. Mülkiyet algısının ortaya çıkması ile birlikte insanlığın kanlı tarihi de yazılacaktır. Hırsızlıklar, gasp ve cinayetler, savaşlar ve felaketler "kurnaz, düzenbaz, haşin, kalleş, dalkavuk, kıskanç, ikiyüzlü"[5] uygar insanların mülkiyet algılarının ve eşitsizliğin doğal sonucu olacaktır. Yaşar Kemal'in *Binboğalar Efsanesi*'nde anlattığı hikâye işte bu doğa toplumunun (geleneksel olan) ve uygar toplum (modern olan) insanının karşılaştığı andaki savaş, hiddet ve öfkenin hikâyesidir. *Tepenin Ardı*'nda Faik Ağa ve ailesi reelde organize uygar bir toplum olmasa da –çünkü bir grubun değil, bir bireyin

[2] Jean-Jacques Rousseau, *Contrat Social*, Paris 1963, s. 284, aktaran Ayfer Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul: Beta Basım Yayım, 1995, s. 190.

[3] Rousseau'dan farklı olarak Hobbes insanın kendi başına iyi ve kötü ayrımı yapamayacağını, barış içinde yaşanması için bir güce tabi olunması gerektiğini dile getirir. Ayrıntılı bir tartışma için bakınız, Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Oxford: Basil Blackwell, 1946.

[4] Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 2001.

[5] Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, s. 194.



koyduğu kurallara ve onun sanrılarına göre hareket edeceklerdir– onun tüm algı dünyasının özelliklerini taşımaktadır. Doğal olan sadece doğanın kendisidir, karakterler ise çoktan uygar toplum insanına dönüşmüşlerdir; hesapçı, riyakâr, intikamcıdırlar.

Filmin giriş sahnesinde görünmeyen bir el, kavak fidelerine sopayla haşince vurmaktadır; öfkesini kendisine asla karşı koyamayacak bu fidelerden alır. Böylelikle ilk sahne filmin güç dengelerine dair olacağının ipuçlarını sunar izleyiciye. Bir süre sonra kavak fidelerine zarar verenin Faik Ağa'nın yanında çalışan ortakçı Mehmet olduğunu anlarız. Faik Ağa temelde filmdeki diğer karakterlerle olan ilişkisini mülkiyet merkezli kurar. Olayların yaşandığı bu mekânın/metanın sahibidir Faik Ağa. Kavaklar, hayvanlar, dağ, taş kendisinden oğluna ve torunlarına aktarılacak olandır, ama ne Nusret ne de onun çocukları bu mala sahip olacak kadar "*erkek*"tirler. Nusret için bu mekân sefa sürebileceği, arada şehir hayatından kaçabileceği bir sayfiye yeridir; bu, Faik'in mülkiyet algısından oldukça farklıdır.

Faik Ağa'nın sahip olduğu mallarla özdeşleşen iktidarı en çok ortakçı Mehmet için sorun olacaktır. Mehmet bu toprakları ekip biçen, hayvanlara bakan, bütün bir yıl boyunca burada yaşayan biri olarak topraklarda hak sahibi olması gerektiğini düşünür içten içe, ama bunun için ağaya olan borcunu ödemesi, hatta sonra bu topraklara ortak olması gerekmektedir. O halde önce ağanın boyunduruğu altına girecek, kendisine her denileni eksiksiz yerine getirecek-

tir. Film boyunca Mehmet'in ağaya olan hıncına şahit oluruz, ara ara kavak fidelerinde patlayan bir hınç. Mehmet, Faik Ağa'ya duyduğu öfkeyi onun varlığını temsil eden bu kavak fidelerine yöneltir. Faik Ağa'nın Mehmet'in kendisine olan borcunu hatırlatıp "borcunu ödeyemeyeceksen, keçileri bana devret" dediği sahnenin hemen sonrasında da Mehmet, Ağa'ya duyduğu öfkeyi kavak fidelerinden çıkaracaktır.

Duyduğu bu öfkeye rağmen Mehmet sesini çıkaramaz; Faik Ağa'ya muhtaç olduğunun farkındadır. Faik Ağa da Mehmet'e muhtaçtır, oğlu Nusret ve torunlarının malına mülküne sahip çıkamayacağının farkındadır. Nusret vurulduktan sonra Yörüklere karşı olan korkunun ve paranoyanın gittikçe arttığını görürüz. Faik Ağa Yörüklerin kendisine zarar vereceğini düşünerek, Mehmet'e "kavaklara gözün gibi bak, bana bir şey olursa kavaklar senindir" der. Burada Faik Ağa'nın kavak fidelerine Mehmet'in zarar verdiğini bildiğinden şüpheleniriz, ama asla emin olamayız. Çünkü film boyunca Faik Ağa'ya, tekerrür eden bir körlük hâkimdir; tüm suçların müsebbibinin Yörükler olduğunu düşünecektir. *Tepenin Ardı*'nda Yörükler açık bir şekilde mülkiyet üzerinden kurulan kolektif bir ötekidir. Faik Ağa'nın mülkünün sınırları içerisine girmişler, fidelerine hayvanlarına zarar vermişlerdir. Faik Ağa da bunun karşılığı olarak Yörükler için yaşamsal öneme sahip olan davarlarına zarar verir.

Ötekileştirilenler, mülkiyet kavgasının bir parçası olan Yörükler olarak karşımıza çıksa da, Zafer'in hikâyesiyle –alttan alta işleyen bir milliyetçilik eleştirisi– evrensel bir düşman yaratma hikâyesi anlatılır filmde. Ulus-devletlerin kendi homojen kimliklerini inşa etme yolunda birçok insanın kolektif kendisini aldatma sürecinin bir öznesi olarak ortak/hayali düşmanlar/ötekiler yarattığı hepimizin malumu. Son sahnede filmdeki erkek karakterlerin bir asker edasıyla tepenin ardına yürüdüğünü görürüz; tepenin ardını görmeden, karakterler nihai amaçlarına ulaşmadan filmin sonlanması manidardır ve Kavafis'in şiirini hatırlatır. Kavafis'in "Barbarları Beklerken" şiiri soru-cevap şeklinde ilerler, varlığını beklemekte olduğu bir düşmana/ötekiye bağlayan iktidarın veya bir grubun ruh halini anlatır ve şöyle biter:

> Nedir bu beklenmedik şaşkınlık, bu kargaşa?/ (Nasıl da asıldı yüzü herkesin!)/ Neden böyle hızla boşalıyor sokaklarla alanlar,/ neden herkes dal-

gın dönüyor evine?/ Çünkü hava kararda, barbarlar gelmedi./ Sınır boyundan dönen habercilere göre/ barbarlar diye kimseler yokmuş artık./ Peki, biz ne yapacağız olmadan?/ Bir çeşit çözümdü onlar sorunlarımıza.[6]

"Kamuflajda Sorun Yok, Değil mi?"

Şeytani Sessizlik

Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı* kitabında Yahudi soykırımının mimarı Adolf Eichmann'ın İsrail'deki dava sürecini anlatır. Eichmann Yahudilere ve insanlığa karşı işlediği on beş ayrı suçtan yargılanmaktadır ve sonunda idama mahkûm olur.[7] Oldukça şaşırtıcı olan, bu suçların faili Eichmann'ın son derece normal bir insan olmasıdır. Yahudilerden nefret etmemiştir, insanların öldürülmesini de istememiştir. Yaptığı sadece kanunlara itaat etmektir, bunu yapması gerektiğine inanır. Kanunlara itaat etmek, emirlere uymak bir erdemdir; kendisi asla bir karar alıp uygulamamıştır, zaten kendisi yapmazsa emirleri yerine getirecek başka birileri bulunacaktır. Yani *o da* diğerleri gibi sıradan bir insandır.[8] O yüzden sesini çıkarmaz ve kanun *ne gerektiriyorsa* onu yapar.

Arendt tüm bu süreçte Eichmann örneğiyle kötülüğün nasıl normalleştiğini, sıradanlaştığını vurgular; vahşetin müsebbipleri hiç de cani insanlar değildirler. Avrupa'da herkesin ahlaki bir çöküntü yaşadığı faşist bir dönem hâkimdir. Birçok insan muhakeme yetisini yitirmiş, yapılanlar devlet mekanizmasının kurumlarıyla ve kanunlarıyla görmezden gelinmiştir. Yahudilerden bir düşman yaratma sürecinde ve soykırım sırasında kötülük devlet aygıtları tarafından sıradanlaştırılmıştır. Arendt'in bu tartışmasından etkilendiğini belirten Emin Alper, *Tepenin Ardı* filminin temel meselesi için şu açıklamayı

[6]Konstantinos Kavafis, "Barbarları Beklerken", http://www.siir.gen.tr/siir/c/constantino_kavafis/barbarlari_beklerken_1.htm (Erişim tarihi: 21.05.2013).

[7] Eichmann sadece Almanya içinde değil, Alman işgal ve etkisi altındaki yerlerde de Yahudilerin nakledilmesinden sorumludur. "Görevi gereği" toplam 6.000.000 insanın bir yerden başka bir yere nakledilmesini organize etmiştir. Ulaşım araçlarıyla veya yayan gerçekleşen bu nakiller sırasında birçok insanın can verdiği bilinmektedir.

[8] Savaş bittiğinde soykırım sorumluları hiçbir şey olmamış gibi "normal" hayatlarına ve eski mesleklerine geri döneceklerdir. Yalnızca birkaç ay hapiste kalan birçok Nazi suçlusu aleyhlerine deliller, yazılar ve belgeler olmasına karşın, isimlerini bile değiştirme gereği hissetmeyeceklerdir. Bkz. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: The Viking Press, 1965.

yapar:

> Bir yanda hafif nevrotik karakterlerin yavaş yavaş kolektif bir deliliğe sürüklenme hikâyeleri, diğer yanda son derece normal sıradan hatta sıkıcı insanların ufak tefek ikiyüzlülükler sonucunda gene kolektif bir deliliğe sürüklenme hikâyesi, ikincisini tercih ettim.[9]

Nevrotik karakterler rahatlıkla *meşru* sebeplerden ötürü kolektif bir deliliğe sürüklenebilirler, ama asıl etkileyici olan normal/sıradan olan karakterlerin *Tepenin Ardı*'nda olduğu gibi şeytani bir sessizlik ile deliliğe yahut kötülüğe sürüklenmeleridir.[10]

Eichmann'ın hikâyesinden farklı olarak *Tepenin Ardı*'nda devlete ait bir kurallar bütünü yoktur. Ancak aile metaforu ulus-devlet işleyişini anlatma işlevini görür. Faik Ağa kendi sanrılarıyla işleyecek olan ve bir süre sonra filmdeki diğer karakterlerinde uyum sağlayacağı bir mikrokozmos yaratır. Bu mikrokozmosta "tek tek tümüyle kötü diyemeyeceğimiz karakterlerin korku, yüzleşememe ve riyakârlıkları nedeniyle ince ince ördükleri bir kolektif kötülük"[11] hâsıl olacaktır. Meryem her kriz ânında "jandarmaya haber verelim" dese de, Faik Ağa tarafından susturulacak ve jandarmanın buna çare olamayacağı belirtilecektir.

Askerlik travması yaşayan Zafer, ilaçlarını almadığı için halüsinasyonlar görmektedir. Herkes için farklı bir anlamı olan bu mekân Zafer için fantezi bir dünya yaratacak ve Zafer, kendi dünyası ile Faik Ağa'nın dünyası arasında gidip gelecektir. Zafer ne zaman komutanıyla karşılaşsa birbirlerine iyi saklanmaları gerektiğini telkin ederler, iyi kamufle olmak zorundadırlar, bunun için de sürüyle geçmek/hareket etmek zorundadırlar. Zafer ve komutanın son sahnesinde, komutan Zafer'e kamuflajda sorun olup olmadığını sorar; birkaç sahne sonra ise Zafer'in trajik ölümüyle karşılaşırız. Her ne kadar bu konuşma Zafer ve komutan arasında geçse de, "iyi kamufle olmak" filmdeki diğer karak-

[9] Kerem Eksen, "Tepenin Ardı: Kötülüğün Sıradanlığı – Emin Alper ile Söyleşi," *Bir+Bir*, sayı: 19, Şubat 2013, s. 19.

[10] Benzer bir tartışma için bakınız Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press, 1991.

[11] Tanıl Bora, "Emin Alper ile Tepenin Ardı Üzerine Söyleşi: Milli Karakter, Paranoya, Güvensizlik..." http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=895&makale=Emin%20Alper%20ile%20Tepenin%20Ard%FD%20%DCzerine%20S%F6yle%FEi:%20Milli%20Karakter,%20Paranoya,%20G%FCvensizlik... (Erişim Tarihi: 11.04.2013).

terlerin de başarıyla yerine getirmeleri gereken bir meseledir, hayatta kalmak için gereken tek yol budur. Bunun için de herkes susmak, bildiğini saklamak zorundadır. Faik Ağa ile olan sahnesinde Caner, dedesine Paşa'yı kendisinin vurduğunu itiraf edecek gibi olur, ama *korku*sundan söyleyemez ve yutkunur.[12] Filmdeki bu ortak sessizlik, bir yandan makul bir duruş olarak görülebilecekse de, öte yandan hikâyeyi, tüm karakterleri düzleyen çıkmaz bir sokağa sürükler.

[Herkesin bir suçu vardır ve herkes kendi suçunun ortaya çıkmasından korkmaktadır. Suçlarını gizlemek için dikkat çekmemeleri, kendilerini gizlemeleri gerekmektedir. Dikkat çektikleri anda ise suçlayacak başka birilerini bulmak gerekecektir, tıpkı ortakçı Mehmet'in, Nusret'i Süleyman'ın vurduğunu anlayıp telaşa kapılarak Süleyman'la bağrışıp çağrışması, Süleyman'ın ise kavak fidelerini babasının kırdığının farkında olduğunu ima ettiği an gibi; ikisi de tepenin ardında Yörüklerin olduğuna inanmak isteyeceklerdir.

Herkesin bir suçu vardır ve herkes kendi suçunun ortaya çıkmasından korkmaktadır. Suçlarını gizlemek için dikkat çekmemeleri, kendilerini gizlemeleri gerekmektedir. Dikkat çektikleri anda ise suçlayacak başka birilerini bulmak gerekecektir, tıpkı ortakçı Mehmet'in, Nusret'i Süleyman'ın vurduğunu anlayıp telaşa kapılarak Süleyman'la bağrışıp çağrışması, Süleyman'ın ise kavak fidelerini babasının kırdığının farkında olduğunu ima ettiği an gibi; ikisi de tepenin ardında Yörüklerin olduğuna inanmak isteyeceklerdir.

Tepelerin arasında kalmış bu mikrokozmosta Faik Ağa'nın paranoyasını besleyen bir güvensizlik ortamı vardır ve herkes birbiri ardından iş çevirmektedir. Bir süre sonra seyirci nezdinde ve karakterlerin kiminin bakışıyla suçların failleri ortaya çıksa bile kimse tek kelime etmeyecek, kimse gördüğünü anlatmayacaktır. Dolayısıyla, Ekrem Buğra Büte'nin dediği gibi "düşman miti, bu miti oluşturan değil ama varoluşunda temel öneme sahip kitlenin sessiz-

[12] John Coetzee'nin *Barbarları Beklerken* (1980) isimli romanında benzer bir durum söz konusudur. Cotzee, haksız olduğunu bilen bir gücün, hiçbir zaman görünmeyen barbarların gelmesini beklerken duyduğu korkuyu anlatır. "İmparatorluk" adı verilen bu topraklarda zalimlerin vicdanları kendi kurdukları düzen içerisinde kirlenmekten kurtulamayacaktır. Tıpkı *Tepenin Ardı*'nda karakterlerin Faik Ağa'nın paranoyak dünyasına eklemlenip kolektif kötülüğün bir parçası olmaları gibi. Bakınız: John Coetzee, *Barbarları Beklerken*, çev. Beril Eyüboğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2001.

liğiyle oluşuyor. Korkunun sessizliğiyle. Gerçekte yaşanılanlardan farklı bir algının sorumlusu olsa da sonuç olarak kitle ses çıkarmayarak iktidarın safında durmuş oluyor ve malum kurgunun (ve paranoyanın) işleyişini mümkün kılmış oluyor."[13]

Nihayetinde herkesin bireysel olarak işlediği suç ve onun ardındaki kötülük, kolektif bir kötülüğe dönüşecek; bu kötülük Zafer'in trajik ölümüyle sonuçlanacaktır. Aile fertleri veya bu erkek cemaati arasındaki güvensizliğin beklenmedik bir ölümle pekişmesi hayali bir düşmanın varlık kazanmasında doruk nokta olacaktır.

"Zaferimi Öldürenler İşte Şurada, Şu Tepenin Ardında!" Gönüllü Körlük

Tepenin Ardı'nın görülmeyen, duyulmayan karakterleridir Yörükler. Önce sadece Faik Ağa'nın hedef gösterdiği bir günah keçisi iken, daha sonra suçların ve faillerinin açığa çıkmasıyla filmin diğer karakterleri için de günah keçisi olacaklardır. Mitsel ve ritüel toplumları inceleyen René Girard'a göre, insanlar kriz anlarında bir günah keçisi yaratırlar:

> (...) bir toplumda tüm insanlar aynı şeyi arzulandığında, büyük çapta bir mimetizm meydana geldiğinde ve arzular gerçekleşmediğinde, nihayet grubun tüm üyeleri, ortak arzularından vazgeçme konusunda anlaşamazlarsa ve bir kurban feda ederek kolektif katarsise varamazlarsa, toplumun iç dayanışması çatlar ve sosyal birliği bozulur. Tüm mitolojilerde biri kurban edilir ve diğerleri kurtulur.[14]

Girard, *Günah Keçisi* adlı kitabında XIV. yüzyıl Fransız şairlerinden Guillame de Michaut'un *Jugement du Roy de Navarre* eserinde bahsettiği bir felaketi ele alır. Şaire göre gökte birtakım hareketlenmeler olmaktadır, taşlar yağar, insanlar ölür, yıldırımlar şehirleri harabeye çevirir. Bu felaketten Yahudiler ve onlara yardım eden Hıristiyanlar sorumludur, çünkü nehirleri ve su kaynaklarını zehirlemişlerdir. İnsanlar vebadan o kadar ürkmektedirler ki ondan hiç söz etmezler. Büyük bir çaresizlik içindedirler ve hakikati itiraf

[13] Ekrem Buğra Büte, "Paranoyadan Sessizliğin Kötülüğüne: *Tepenin Ardı*'nda Paranoya ve Kötülük Üzerine", http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=910, (Erişim Tarihi: 11.04.2013).

[14] René Girard, *Günah Keçisi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Kanat, 2005, s. 4.

edemezler. Bu, var olan hayatlarından vazgeçmek ve toplumlarının dağılması anlamına gelir. Dolayısıyla topyekûn, günah keçisi aramaya elverişli bir ortam yaratarak, gönüllü bir körlüğe katılırlar. Suçluyu *keşfederler*, cezalandırırlar ve felaketten kurtulurlar.[15]

Bu durumda kurban/günah keçisi rasgele seçilmiş olabilir veya olmayabilir. Yani suçu işlemiş de olabilir, işlememiş de. Onu günah keçisi haline getiren, bazı kategorilere ait olmasıdır. Yani Girard'ın ifadesiyle "taşıdıkları kurbanlık işaretleri nedeniyle, krizle aralarında suçlu bir ilişki olduğunu hissettiren şeyler nedeniyle seçilmişlerdir." Dolayısıyla "operasyonun anlamı bu krizin sorumluluğunu kurbanların üzerine atmak ve sözü edilen kurbanları ortadan kaldırarak ya da en azından onları kirlettikleri topluluktan dışlayarak bu kriz üzerinde etkide bulunmaktır."[16]

Faik Ağa'nın da yapmaya çalıştığı budur: Sürekli bir kriz hali yaratmak. Filmin başından itibaren Yörükler onun için damgalı birer yabancıdır. Uğursuzdurlar, yapmamaları gereken şeyleri yapmışlardır, yapmamış da olabilirler. Ama Faik Ağa uzun yıllar orman müdürlüğü yapmıştır, dolayısıyla Yörüklerin ne olduğunu *adı gibi* bilmektedir! Faik Ağa bütün olumsuzlukları Yörüklere yükler. Her ne olursa onlardan bilir, bir kez olsun ailesinin/erkek cemaatinin fertlerinden birinin *suç* işlemiş olabileceği aklından geçmez. Yörükler, diğerleri için, Faik Ağa için olduğu kadar kötü değildirler. Örneğin ilk sahnelerden birinde Faik Ağa kümesten gelen gürültüyle uyanarak elinde tüfeği koşmaya başlar, ardından Mehmet gelir. Faik Ağa tepeye doğru bakar, suçlu oradadır. Mehmet ise kümesteki gürültüyü koparanın "sansar" olabileceğini söyler. Yine Faik Ağa ve Mehmet'in davar kesme sahnesinde tepelerden taşlar yuvarlanır. Faik Ağa yine büyük bir tedirginlikle etrafına bakar; gözleri bir Yörük aramaktadır. Mehmet "bu mevsimde taşlar, yuvarlanıyor" der. Mehmet bütün bunları söylerken ikna edici olmanın ötesinde tedirginlik ve tereddüt içindedir, kelimeleri ağzında yuvarlar. Çünkü Yörükler yoksa kavak fidelerini kıranlar da onlar değildir. Filmin sonuna doğru suçların ve faillerin ortaya çıkışıyla birlikte Yörükler bütün karakterler için bir günah keçisine dönüşecek, filmdeki karakterler Faik Ağa'nın paranoyasının bir parçası haline gelecekler-

[15] Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003, s. 142-145.
[16] Girard, *Günah Keçisi*, s. 45.

dir. Ortak düşman birleştirir, dolayısıyla suçların, yalanların, riyakârlığın yani kötülüğün üstüne bir kez daha perde çekilir.

"Deli Deli, Kulakları Küpeli!" Yardımcı Kadın Oyuncunun Yükselişi

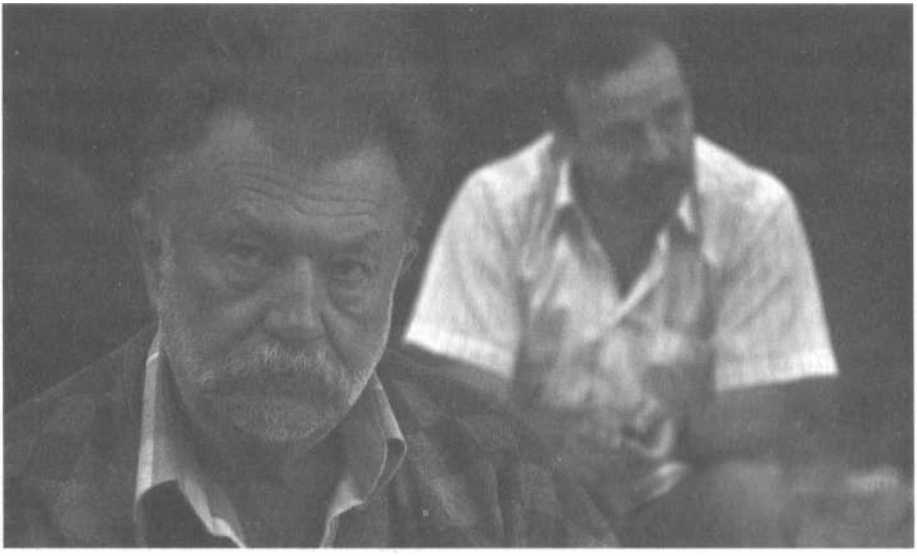
Filmin bir sahnesinde, güneş battıktan sonra, oğlan çocuğu Caner, dedesinin tüfeğiyle bayırda tek başına "askercilik" oynamaktadır. Oyuna iyice daldığı sırada, cılız ama yüksek, sevimli ama güçlü bir sesle, "lanet olsun" ki tüm havası dağılır: "Deli deli, kulakları küpeli!" Film boyunca, oyunun dışına itilmiş ya da oyunda destekleyici/yardımcı oyuncu olmaktan başka rolü olmayan kadının müdahalesiyle bozulan benzer sahte gerçeklik anları bizi beklemektedir. Buradaki önemli nokta, filmde sahte gerçeklik algısına müdahalenin, yalnızca sözle de olsa, her seferinde, erkek olmayanlardan geliyor olmasıdır.

Emin Alper'in *Tepenin Ardı*'nda anlattığı, temelinde, bir erk/erkek/erkeklik hikâyesi. Erkek olmayanlara, bu anlatıda ikincil bir rol düşüyor. Ancak, Meryem ve Aliye, bu filmin yardımcı kadın oyuncuları olsalar da, ataerkil düzenin iki ana ayağı olan mülkiyet ve şiddet üzerine kurulu bu filmde, Emin Alper'in onlara biçtiği rol çok daha büyük. Toprak, davar ve ücretsiz evsel/cinsel emek üzerinde hak talep eden erkeklerin hikâyesi, sayfa çevrildiğinde, bu düzen içinde ezilen kadınların hikâyesine dönüşüyor. Meltem Ahıska'nın 1994 tarihli bir makalesinde belirttiği gibi:

> Kadın, erkek karşısındaki konumuyla tanımlanıyor. Bu sabit bir ilişki, varlık/hiçlik ilişkisi değil. Kadınlığa ilişkin değerler, bu konumlanışın kendisinden çıkıyor ve belirli bir yapısal sınır içinde değişken bir özellik gösteriyor. Böyle bir bakışla kadınların ataerkil düzen içinde maddi olarak aldığı yer, ezilmesinin biçimleri ve bunun ortak sembollerin dünyasına yansıması öne çıkıyor.[17]

Örneğin, filmde "erkekliğini" somut bir biçimde gördüğümüz Nusret'in ilk olmaması olası tecavüzü, hem Nusret'in erkekliğinin hem de Meryem'in bir kadın olarak içinde yaşadığı gerçekliğin doğrudan yansımasıdır. Tecavüz sahnesi, Nusret'in mülkiyet-şiddet bağlamında erkekliğini filmde ilk kez gözler önüne serdiği, Meryem'in de ilk kez başrole yükseldiği andır. Hem betim-

[17] Meltem Ahıska, "Yoksa Kadınlar Var mı?", *Defter*, sayı: 21, Bahar 1994, s. 34.



leyici hem eleştirel olan bu sahne, böylece, tepenin bu yanındaki toplumsal cinsiyet rollerini gözler önüne serer. Filmde toprağa, tüfeğe, kadına sahip olan erkekler, iktidarlarını şiddetle korumaya çalışırlar. Bu açıdan bakıldığında, "[e]rkeklerin kadınlara uyguladığı şiddet, erkek egemenliğinin yeniden üretilmesini ve erkeklerin kadınlar üzerindeki denetiminin sürekliliğini sağlayan mekanizma"dır.[18] Ne de olsa, erkeklik (Nusret'in tecavüzden önce ve sonra sık sık yaptığı gibi) yan gelip yatma yeri değildir!

Ancak kadını erkek üzerinden ve erkek düzeni içinde tanımlamak, doğru noktaya çıkabilme potansiyeline sahip, ama yer yer bataklıklarla kaplı tekinsiz bir yola benzer. Bu zorlu yolda, kadının özneliği pamuk ipliğine bağlıdır. Emin Alper, bir röportajında, filmdeki kadının tecavüz sonrası sessizliğine getirilen eleştirilere şöyle yanıt veriyor:

> [Kadının b]unu bir cinsel saldırı değil, yerinin ve toplumsal konumunun getirdiği doğal bir cefa olarak algılıyor olması çok muhtemel. Tıpkı 19. Yüzyıl'da Avrupa'da soylu ve burjuva evlerinde hizmetçi olarak çalışan ve evin erkeklerinin tecavüzünü işlerinin bir parçası sayan kadınlar gibi.[19]

Ataerkil toplumsal konumlar ve hiyerarşiler düşünüldüğünde, bu açıklama makul görülebilir. Ama kadının filmde özne olabileceği ilk ve tek anda sus-

[18] Gülnur Savran, "Feminist Teori ve Erkek Şiddeti", *Defter*, sayı: 21, Bahar 1994, s. 52-53.
[19] Eksen, "Tepenin Ardı: Kötülüğün Sıradanlığı – Emin Alper ile Söyleşi", s. 19.

En "inançlının" (Faik) iktidar sahibi, en "habersizinse" (Zafer) kurban olduğu bu hikâyede, bilmek karaktere oyunun hiyerarşisinde bir yer biçer. Burada Foucaultcu anlamda bir *bilgi = iktidar* denkleminden çok, bilip de sahte gerçeklikten uzak duranın (ve bazen de bu gerçekliği yıkanın) varlığına odaklanmak gerekiyor. Çünkü en az bilenlerden biridir Faik ve en çok bilenlerden biri olan Mehmet'in, oyun kurucunun en çok ezdiği oyunculardan biri olduğu da açıktır.

mayı seçmesi, kadınlık ve öznelik arasındaki pamuk ipliğini kopma noktasına getiriyor. Elbette, "köle ve efendinin ilişkisi aynı hikâye içinde anlatılabilir. Ama anlatana göre sözcükler, sonuçta hikâye değişecektir. Önemli olan kimin konuştuğu, konuşma hakkını elinde tuttuğu"dur.[20] Filmde Meryem'in sessizliği, yapıcı bir sözsüzlükten çok, erkeklerin gür seslerinin göstergesidir. Oysa filmde en gerçekçi, dolayısıyla filmin kurgusal gerçekliği içinde en "muhalif" müdahaleler kadınlardan geliyor. Bu nedenle, iki yardımcı kadın oyuncunun rolü, Emin Alper'in onlara verdiğinden çok daha fazla öznellik potansiyeli barındırıyor.

Bu potansiyelin merkezinde "bilmek" yatıyor. Burada, bilen erkekleri bilen kadınlardan ayıran şey, ilk grubun askeri marş eşliğinde habersizi oynaması, ikinci grubunsa asla oyunun içinde yer almamasıdır. Mehmet kavak fidelerini kıranın Yörükler olmadığını bilir; Sülü ve Caner Paşa'yı vuranın kim olduğunu bilirler; Nusret ve Sülü tecavüzün eyleyicisi ve tanığıdırlar; her patlayan silahın, inen sopanın, akan spermin bir ya da daha çok deneyimleyeni/gözlemleyeni vardır. En "inançlının" (Faik) iktidar sahibi, en "habersizinse" (Zafer) kurban olduğu bu hikâyede, bilmek karaktere oyunun hiyerarşisinde bir yer biçer. Burada Foucaultcu anlamda bir *bilgi = iktidar* denkleminden çok, bilip de sahte gerçeklikten uzak duranın (ve bazen de bu gerçekliği yıkanın) varlığına odaklanmak gerekiyor. Çünkü en az bilenlerden biridir Faik ve en çok bilenlerden biri olan Mehmet'in, oyun kurucunun en çok ezdiği oyunculardan biri olduğu da açıktır.

İşte, bu sahte gerçekliğe müdahale anları, Emin Alper'ce vurgulanmasa da, filmdeki kadınların özne olabileceği biricik anlardır. Bu yüzden, işin ironisi,

[20] Ahıska, "Yoksa Kadınlar Var mı?", s. 39.

kadınların, tam da erkeklik iktidarıyla donatılmadıkları, gözleri mülkiyet ve şiddetle kararmadığı ve erkekler arası erk hiyerarşilerine sokulmadıkları için, sahte gerçekliğe bağışık olmalarında ve gerçeğin bilgisine sahip olma halinin ellerine başka bir tür güç vermesinde yatar. Asıl güç, toprağı, tüfeği ve keçiyi elinde tutup (ama penisini pantolonunun içinde tutamayıp) bir yanılsama içinde sürüklenerek giden erkekte midir, yoksa gerçeği bilen kadında mı? Meryem'in savaşa giden erlerin arkasından pencere başında büründüğü endişe hali, bir yandan tüfeklerin varlığını, ama diğer yandan da düşmanın yokluğunu ve davanın "haksız" olduğunu bilmesinden kaynaklanmıyor mudur? Filmin gerçeğe en çok yaklaşan anı, Aliye'nin "Yörükler bize bir şey yapmaz ki! Biz de Yörük'üz de ondan, annem öyle dedi" cümlelerinde saklıdır. Filmde Faik Ağa'nın kurduğu düzeni yıkabilecek tek söz budur.

"Akşam, Yine Akşam, Yine Akşam / Göllerde Bu Dem Bir Kamış Olsam!"

Zaaflar ve Politika

Tüfek on dört kez patlıyor. Her patlamayla birlikte hem gerilim hem de hedef büyüyor. Kayıplar, sırasıyla, bir şişe, bir Paşa, bir bacak, birkaç oğlak ve Zafer. Bira şişesini vurmakla başlayan tüfeğin hikâyesi, alet bir çocuğun macera filmi fantezilerine dekor olduktan sonra, bir keçi sürüsünün ve o sürü içindeki "günahsızın" katliamına terfi ediyor. Filmin dönüm ve doruk noktalarının ardında, çoğunlukla, çekilen bir tüfek tetiği var.

Boy gösterdiği ilk sahnede hedefi vurabilen bir ergenin egosunu ve karşıdan gelen canlıları umursamadan tetiği çekiveren kötücül kayıtsızlığını gözler önüne seren tüfek, kısa sürede bireylerin kişiliklerini bir yana bırakıp giderek daha büyük ve kapsayıcı bir hikâyenin ana aracı haline geliyor. Filmin sonuna doğru biriken tüm tüfek patlamalarının toplamındansa, bireysel olanın düzlendiği bir topluluk hikâyesi doğuyor. Filmin o ânına değin fide kırmak, keçi çalmak, köpek öldürmek, tecavüz etmek, insan vurmak gibi farklı suçlarıyla resmedilen bireylerin tüm suçlarının, kişiliklerinin silindiği hikâye, son kertede, "biz ve onlar"ı, "onlara karşı biz"i anlatmaktadır. Bireyden topluluğa doğru yapılan bu manevra, Emin Alper'e hem evrensel hem yerel bir hayali

düşmanlık hikâyesini oturtabileceği, bireysel suçların yerini ortak suçun aldığı mecazi ve coğrafi bir alan açıyor.

İşlerin bir yandan basitleşip diğer yandan karmaşıklaştığı nokta da burasıdır. Bir yandan, filmin ilmek ilmek ördüğü o büyük metafor, yönetmenin eline, var olan toplumsal ve politik bağlamı eleştirebileceği *dolaysız* bir araç verir. Gazetelerde, dergilerde, söyleşilerde, dost sohbetlerinde filme en çok yakıştırılan bağlam Kürt sorunudur. Bu örnekten hareketle, filmi izleyen bir Türkiyeli, filmin rotasını kolaylıkla Türkiye'deki Türk-Kürt sorunu *gerçekliğine* oturtabiliyor. Ama filmin gerçekliği kavrayan parmakları, seyircinin bu parmakların gerçekçi olmayan bir şekilde aynı boyda olduğunu fark etmesiyle gevşemeye başlıyor. Emin Alper'in kurguladığı dünyada, her atılan kurşun, adım ya da sperm, sondaki büyük hikâyenin oluşmasına hizmet ediyor. Tüm kahramanlar, çaresizlikten çok, karşı koyamadıkları o büyük nehrin (adı Faik'tir) akıntısına kapılmış uyurgezer ağaç dalları gibi, herhangi bir sapmaya mahal vermeden, büyük anlatının isyansız, itirazsız yapboz parçalarını oluşturuyorlar. Oysa gerçek dünyada, hepsi olmasa da, içlerinden birkaçının akıntıya karşı yüzmeyi biliyor olması beklenirdi.

Örneğin, *Bir+Bir* dergisinde yayımlanan söyleşisinde, Emin Alper, kendisine yöneltilen eleştirilerden birinin Sülü karakteriyle ilgili olduğunu, bir eleştirmenin Sülü'nün Paşa'yı vuran Caner'i ifşa etmemesini, alegorinin bozulmaması adına yapılmış zorlama bir karar olarak gördüğünü söylüyor. Emin Alper, Sülü'nün tepkisinin "konumu gereği" olduğunu söylese de,[21] gerçek hayatta yaşamış olabilecek bir Sülü'nün tek seçeneği bu olmayacağı için (malum, tarih, altüst ya da yok edilen konumlarla doludur), tercih kurguya en uygun seçenekten yana kullanılmış gibi duruyor. Üstelik yalnızca Sülü değil, Mehmet ve Meryem de, cılız itirazlarını saymazsak ("Abi, o davarı kesmesek daha", "Gözünü seveyim, Faik Ağa, jandarmaya haber edelim" gibi), kurgu duvarına birer tuğla daha ekleyecek sessizlik/itaat yolunu tutuyorlar. Üstüne üstlük, muhtemelen Sülü ve/veya Mehmet'in, Yörükler yanılsamasını güçlendirmek için vurdukları keçilerin altından Zafer'in cansız bedeninin çıkması bile, tetiği çeken(ler)de en ufak bir irkilme, duraksama, pişmanlık hali yaratmıyor. En

[21] Eksen, "Tepenin Ardı: Kötülüğün Sıradanlığı – Emin Alper ile Söyleşi", s. 18.

sonunda, diğer tercih ya da yıkım patikalarının kapatıldığı anlatıda, tüm yollar tepenin ardına çıkıyor.

Dolayısıyla, öte yandan, biraz önce dolaysız bir metafor olarak nitelendirdiğimiz bu film, sonuna gelindiğinde, epey *dolaylı* bir araca dönüşüyor. Seyirciye çözecek bir soru/n bırakmayan kurgunun, giderek kapalı ve hatasız, yani mükemmel bir daireye dönüşmesi, filmin barındırdığı politik potansiyeli baltalıyor. Andrew Barry'ye göre, "politik olan, politikanın alanını açan şeydir."[22] Her ne kadar bu film evrensel ve yerel olarak dolaysızca uygulanabilecek politik bir metaforu barındırsa da (Elbette, "dönemin başlıca tarihsel süreçlerine yakınlıkları" filmlerin "politik ve kültürel önemi"ni artırır.[23]), tüm su başlarının kurgu gözeticilerince tutulduğu bu hikâyeden, kendi anlatısının dışında bir söz çıkarmak zor. Ayrıca, karşılarında gerçeğin bilgisini (dolayısıyla, Foucaultcu bir bakışla, iktidarı) elinde tutmayan aymaz bir erk sahibi varken bile, farklı seçenekleri olmasına karşın, iktidarın masalına karşı gelmeyi seçmeyen kahramanların sürükle(n)diği bu hikâyeden yola çıkarak, politika alanı açmak epey engebeli bir yoldan geçiyor. Hikâye bireysel somutluk ve gerçeklikten koptukça, topluluğun gerçekliği ve bu gerçekliği (Türkiye'nin *Açılım* günlerinde bile yürek isteyen bir duruşla) çıkartıp masaya koymanın politikliği de bulanıklaşmaya başlıyor.

Film bittiğinde, seyircinin elinde mücadeleye dair hiçbir ipucu kalmıyor. Filmler ille de politik mücadeleyi beyazperdeye taşımak zorunda değildir elbette. Ama metaforu bu denli politik bir filmden, ufak da olsa bir mücadele işareti ya da bozuk düzenin ancak sürüklenme sanrısına kapılmış ağaç dallarının akıntıya karşı kulaç atmalarıyla yıkılabileceğine dair bir "şimşek çakması" beklemek, çok da yersiz olmasa gerek.

Fatih Özgüven, *Radikal* gazetesine yazdığı köşe yazısında, *Tepenin Ardı*'nı "inandırıcı bir gerilim" ve "yeterince 'deliliğe'" sahip olmamakla eleştiriyor.[24] Delilik ve sanrı üzerine kurulu bu film, Özgüven'i doğrularcasına, seyirciyi şaşırtacak, sarsacak, öfkelendirecek sahnelerden kaçınıyor. Acaba patlama an-

[22] Andrew Barry, *Political Machines: Governing a Technological Society*, Londra, New York: The Athlone Press, 2001, s. 7.

[23] Mike Wayne, *Politik Film: Üçüncü Sinema'nın Diyalektiği*, çev. Ertan Yılmaz. İstanbul: Yordam Kitap, 2011, s. 14.

[24] Fatih Özgüven, "Biraz Daha Delilik", *Radikal*, 20.12.2012.

larının eksikliği, filmin bir otoban düzgünlüğünde ilerleyen kurgusal gerçekliğinin farklı dönemeçlere ve dolayısıyla kurgusal "radikalliğe" mahal vermeyen yapısından mı kaynaklanmaktadır? Nurdan Gürbilek, "Taşra Sıkıntısı" adlı denemesinde, Yusuf Atılgan kitaplarındaki dizgi yanlışlarından yola çıkıp dizgicinin elinden çıkan bu yanlışları Atılgan'ın üslubuna yakıştırarak, Atılgan'ın yazarlığının bir de bu kanaldan beslendiğini söyler. Gürbilek'e göre, dizgi yanlışlarını üzerine yakışan bir gömlek gibi giyen hapsolmuşluk ve sıkıntı öğeleri, Yusuf Atılgan'a ait sözün belki de en güçlü damarı olan "zaaf anları"na denk düşer.[25] *Tepenin Ardı*'nın en büyük eksikliği de, hikâyeyi insanileştirip filmi yükseltecek benzer "zaaf anları"dır. Çünkü kusurları ve tökezlemeleri olmayan kurgusal bir gerçeklik, beyazperdeye metaforunu yansıttığı politik ve toplumsal gerçekliği her an elinden kaçırabilir.

[25] Nurdan Gürbilek, "Taşra Sıkıntısı", *Defter*, sayı: 22, Sonbahar 1994, s. 78-79.

TÜRKİYE'DE POPÜLER DİZİLERDEN ADALET MANZARALARI

MEHMET ERTAN*

Türkiye'de televizyon yayıncılığını gelişen internet teknolojisi karşısında ayakta tutanın televizyon dizileri olduğunu söyleyebiliriz. Dizilerin her hafta bir sonraki bölümde ne olacağı merakı uyandırması izleyicinin televizyonla kurduğu ilişkinin süreklileşmesini de beraberinde getirmiştir. Bu süreklilik ilişkisi dev bütçesine rağmen televizyonları sürekli yeni dizilerle anlaşmaya sevk etmiştir. Televizyonların en çok izlendiği akşam saatleri bu nedenle tamamen diziler tarafından işgal edilmektedir. Diziler, televizyon yayıncılığının, hatta daha geniş bir çerçevede popüler kültürün son on yılına damgasını vurmuştur dersek abartmış olmayız.

Bu yazıda uzun uzun televizyon dizilerinden bahsedilmeyecek, bir tema ekseninde dönen ve özellikle de sosyal medyada geniş bir takipçi kitlesi bulan dizilere ve etrafında döndüğü temaya değinilecek. Bu bağlamda üzerinde duracağımız diziler *Ezel*, *Suskunlar*, *Behzat Ç.* ve *Karadayı*. *Karadayı* haricinde kalan diziler televizyonlarda istenen reyting oranlarına ulaşmasa da, adı geçen bütün diziler kamuoyunu yönlendirme gücüne sahip olan sosyal medyada adından sıklıkla söz ettirmiş, Ekşi Sözlük'te üzerlerine yüzlerce sayfa yazılmıştır. Bu dizileri bu kadar üzerinde konuşulur kılan nedir sorusuna, dizilerin her birini kesen ortak bir tema üzerinden cevap verebilmek mümkün: Adalet arayışı. Bu yazıda da dizilerdeki adalet arayışının neden bu derece ilgi çektiği, içinde bulunduğumuz tarihsel konjonktürden yola çıkarak tartışılacaktır.

Ezel, Suskunlar ve Karadayı: Dizilere Kuşbakışı

2009–2011 tarihleri arasında yetmiş bir (71) bölüm gösterilen *Ezel* dizisi, ken-

* Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü Doktora Öğrencisi.

disine en yakınları tarafından kurulan bir "Ali-Cengiz oyunuyla" müebbet hapse mahkûm olan Ömer karakterinin intikam hikâyesi üzerine kuruludur. Bir kumarhane soygununa karışıp oradaki güvenlik görevlisini öldürmekle suçlanan Ömer müebbet hapse mahkûm olur. Cezasını çekerken hapishanelerde çıkan bir isyan sonucu ölü gibi gösterilip yüzü değiştirilir ve yepyeni bir kişilikle, Ezel ismiyle vücut bularak en yakınlarından kendi intikamını almaya başlar. Bu intikam hikâyesinde Ezel'in kendi adaletini sağlamasına yardımcı olacak kişi ise hapishanede tanıştığı eski bir kabadayı olan Ramiz Karaeski'dir. Ezel, Ramiz dayısının verdiği hayat dersleri ve sağladığı ilişkiler ağı sayesinde kendisini hapishaneye gönderen yakın arkadaşları Ali ve Cengiz ile sevgilisi Eyşan'dan türlü türlü oyunlar üzerine kurulu sofistike yöntemlerle intikamını almaya koyulur.

Suskunlar dizisi ise Barry Levinson'un *Sleepers* isimli filminin dizi uyarlamasıdır. 2012 yılında yirmi sekiz (28) bölüm olarak yayınlanan dizi, aynı mahallede büyüyen dört arkadaşın çocukken yaptıkları bir hatadan dolayı hapishaneye düşmesiyle başlar. Bu dört çocuk hapishanede kendilerinden daha büyük olan mahkûmların tecavüzüne uğradıktan sonra bir daha görüşmeme kararı alırlar. Ancak içlerinden biri kendilerine tecavüz eden mahkûmlardan birini vurup sonrasında da öldürülünce geriye kalan üç tanesi hem ölen arkadaşlarının hem de kendi geçmişlerinin intikamını almaya karar verirler. Dizi de bu intikam hikâyesi üzerine kuruludur.

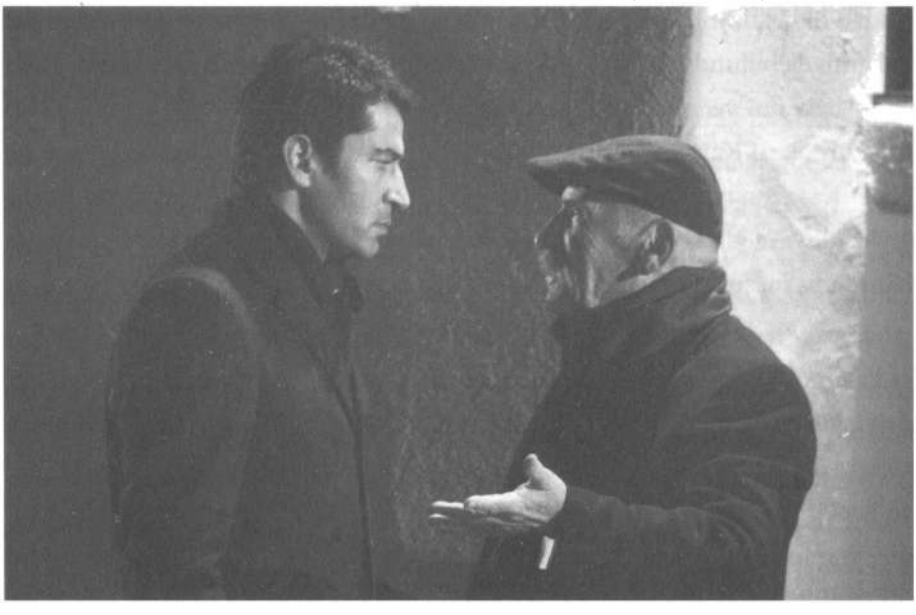
Karadayı dizisi ise 2012 yılında yayınlanmaya başlamıştır ve ilk sezonu devam etmektedir. Hikâyesi 1970'li yıllarda geçen bu dizide, ayakkabı tamircisi Nazif Kara işlemediği bir suçtan, bir savcıyı öldürmekten dolayı idamla yargılanır. Oğlu Mahir Kara da babasının suçsuzluğunu ispatlamak için stajyer avukat Salih İpek karakteriyle adliyeye sızarak dosyayı etkilemeye ve babasının suçsuzluğunu ispatlamaya girişir.

Her üç dizinin de etrafında döndüğü tema, normal hukuki prosedürler yoluyla sağlanamamış olan adaletin, dizi kahramanlarınca hukuki prosedürlerin içinde ya da dışında kalarak tesis edilmeye çalışılmasıdır. *Ezel* dizisinde Ömer işlemediği bir suçtan dolayı müebbet hapse mahkûm edilmiştir. Hukukun müebbet hapse mahkûm ettiği Ömer'in yerini alan Ezel Bayraktar, ye-

raltı dünyasından güçlü bir ismin, Ramiz Karaeski'nin hamiliğiyle intikamını almaya hazır hale getirilir. Ramiz Karaeski karakteri yeraltı dünyasındandır, yani hukuksuzdur; ama kitaplardan ve insanlardan elde ettiği bilgelikle sağladığı bir adaleti vardır. Adaletin sağlanmasını ise onun öğretilerinin Ezel tarafından yaşama geçirilmesi sağlayacaktır. Bizzat Ramiz Dayı karakteri bile adaletin kara kaplı kitaplardan kaynaklanmadığını göstermeye yetmektedir.

Ezel, Ramiz'in ilişkiler ağını ve kumardan kazandığı paraları keskin zekâsıyla birleştir ve dizi bu intikamı layıkıyla almak için kurulan oyunlarla geçer. Suçsuzluğunu ispatlayacak güvenlik kamerası kayıtlarını ele geçirmesine rağmen Ezel, bu kayıtları mahkemeye sunarak hapse girmesine neden olan kumarhane soygununu, arkadaşları Ali ve Cengiz'in yaptığını ispatlama yoluna gitmez. Ezel'e göre Ali, Cengiz ve Eyşan'ın hapse girmesi Ömer'in mağduriyetini gidermez; çünkü Ezel'in hukukun formel prosedürlerinin tesis edeceği adaletin, adil olacağına dair inancı zayıftır. Bunun yerine adaletini kendisi sağlama yoluna gider. Kendisini geçmişte tuzağa düşüren arkadaşlarını yeni kimliğiyle tuzaklara sürükler ve intikamını bir satranç oyuncusunun stratejileriyle almaya başlar.

Suskunlar dizisinde çocukların hapishaneye düşmesini sağlayan masum suçlar zincirinin ilk halkası baklava çalmaktır. Bu olayın on beş yıl önce bak-



lava çaldıkları için altı yıl hapse mahkûm edilen ve bu nedenle de Türkiye'de adaletsizliğin sembolü haline gelen çocuklara bir gönderme olduğunu düşünebiliriz. Masum bir suçla hapishaneye düşen ve orada tecavüze uğrayan çocuklardan biri olan Ecevit, sonrasında başarılı bir avukat olur. Ecevit'in avukat olmasında geçmişte yaşadığı travmanın payı büyüktür. Bir mahalle kabadayısına dönüşen çocukluk arkadaşı Bilal'den farklı olarak intikamını hukuki yollarla almak istemektedir. Ecevit zamanla bunun mümkün olamayacağını anlar, kendilerine tecavüz eden çocuklar ve buna göz yuman gardiyanlardan intikam almaya çalışırken hukukun tıkandığı noktaları görür ve en sonunda hukuki bilgisini kullanarak intikamını hukuk dışına çıkan planlarla almaya başlar. Ecevit de Ezel'e benzer bir şekilde sonrasında hapishane müdürlüğüne terfi eden gardiyan Sait'in çocuklara yaptığı işkencelerin görüntülerini içeren kasetleri bulur ama bunları savcılığa teslim etmez; çünkü Ecevit de hukukun kendi çektikleri acıları dindirebileceğini düşünmez. Aksine, Sait'in avukatlığını üstlenip güvenini kazanmaya çalışır. Avukatlığının sağladığı hukuk bilgilerini yasal hukuki işlemleri başlatmak için değil, kendi adaletini tesis etmek için kullanır.

Karadayı dizisinde ise ayakkabı tamircisi Nazif Kara bir savcıyı öldürmekle suçlanır. Halbuki savcı aslında adliyede beraber çalıştığı başka bir savcı tarafından öldürülür. Çünkü katil olan savcı, içinde büyük bir medya patronu ve bakanın da bulunduğu bir kaçakçılık çetesinin içindedir ve maktul savcı da bu suç şebekesini ve savcının bu şebeke içindeki rolünü fark ettiği için öldürülmüştür. Nazif Kara ise çarkın sürebilmesi için seçilmiş bir kurbandır sadece. Nazif Kara'nın oğlu Mahir Kara ise sahte bir belgeyle ve stajyer avukat kimliğiyle adliyeye girer ve davanın hakimini etkileyerek davaya nüfuz etmeye ve babasının suçsuzluğunu ispatlamaya çalışır.

Karadayı dizisinde dizi kahramanı *Suskunlar* ve *Ezel*'den ayrılır; çünkü burada kendi intikamını hukuki süreçlere bırakmadan kendisi alan bir karakter değil, güvenemediği hukuki süreçlerin adil bir şekilde işlemesi için hukuki süreçlere dahil olan bir mağdur vardır. Adaleti intikamla sağlamaya çalışan Ezel ve Ecevit'ten farklı olarak, Mahir Kara dizinin "geç gelen adalet, adalet değildir" mottosundan yola çıkarak adaletin tesisini sağlamaya çalışır. Bu esnada

gerçeği bulmak için gerekirse hukuk dışı yollara yönelmek istemesi de idealist bir hukukçu olan hakim Feride tarafından engellenmek istenir, ama her defasında hakikate ulaşmak için gerekirse hukukun ihlal edilebileceğini düşünen Mahir Kara haklı çıkar.

Bu arada *Karadayı* dizisinde Nazif Kara'nın idamla yargılanması ve tutuklu yargılandığı esnada hapishanede tanıştığı Vural karakteri üzerinden kuvvetli bir idam karşıtı tavır da sergilenir. Türkiye'de üç dört ay öncesine kadar idam cezasının yeniden uygulanıp uygulanmayacağı yönündeki tartışmaları hatırlayacak olursak, *Karadayı* dizisinin bu tartışmalara popüler kültür alanından verilen bir yanıt olduğunu da düşünebiliriz. Vural bir kahvehanenin taranması suçuyla içeridedir ama aslında bu eylemi kendisi gerçekleştirmemiştir. Aksini ispat edemez ve suçu sabit görüldüğünden idama mahkûm edilir. Vural suçsuz yere idam edilir. Benzer bir süreç Nazif Kara için de öngörülmektedir. Bu iki kahraman üzerinden idam cezasının adaleti sorgulanır. İdam cezası karşıtlığının en önemli dayanağı, yanlış yargılama sonucu oluşan bir idam kararının uygulandıktan sonra geri dönüşünün olmamasıdır. *Karadayı* dizisinde Vural idam edilir, belki suçsuzluğu ileride ortaya çıkacaktır ama suçsuzluğu Vural'ı geri getirmeyecektir. Benzer bir durum eğer suçsuzluğu ortaya çıkmazsa dizinin ana karakterlerinden Nazif Kara'yı da beklemektedir. Seyirciye yakın hissettirilen bu iki karakterin uğradığı mağduriyet üzerinden idam cezasının adaletsizliği tekrar gündeme getirilir.

Gerek Ezel ve Ecevit'in ellerindeki kasetleri kullanmayarak hukuki prosedürleri işletmemeleri ve kendi adaletlerini sağlamaya çalışmaları, gerekse de Mahir Kara'nın başarılı bir hukukçu olan hakim Feride'ye karşı haklı çıkması, izleyicileri hakikat ve hukuk arasındaki ilişki üzerinde düşünmeye sevk eder. Hakikat, hukuk kurallarının düzenlediği ilişkilerle veya hukuki kanıt olabilecek görüntülerle kavranamaz. Hakikat ve adalet, hukukun çizgiselliğinin ulaşamayacağı bir çetrefilliktedir.

En başta sorduğumuz soruya tekrar dönecek olursak, ana teması adalet olan diziler neden bu kadar fazla ilgi görüyor? Neden dizi kahramanlarının adaletin peşinde koşmasını bu kadar önemsiyor ve ilgiyle takip ediyoruz? Bu yazıda, bu ilgi gerçek hayatta adalet duygusunun tatmin edilememesi üzerin-

den cevaplanmaya çalışılacak.

"Yeni Türkiye"nin Hukukla İmtihanı

İçinde bulunduğumuz tarihsel moment bizi yasa ve adalet kavramları arasındaki ilişkiyi tekrar ele almaya zorlamaktadır. Türkiye'nin son on yılda yaşadığı dönüşüm önemli bir kanunlaşma süreciyle beraber ilerledi. Bugün yürürlükte olan İş Kanunu 2003 yılında, Ceza Kanunu 2005'te, Ticaret Kanunu 2011'de ve Borçlar Kanunu 2012 yılında yürürlüğe girdi. Günlük hayatın düzenlenmesinde rolü tartışılmaz olan bu kanunların yeniliği, önemli bir hukuki dönüşüm süreci yaşandığına işaret etmektedir. Yürürlükte olan kanunlarda yapılan köklü değişiklikleri de göz önünde bulunduracak olursak sağlıktan barınmaya, eğitimden toprak rejimine kadar birçok alanı düzenleyen hukuki mevzuatlarda yaşanan değişikliklerin fotoğrafını daha net bir şekilde çekebiliriz.

Türkiye'nin yaşadığı bu hukuksal dönüşümün büyüklüğünü tarihe başvurarak anlamaya çalışırsak, bu döneme emsal olabilecek dönemlerin Tanzimat ve erken Cumhuriyet dönemleri olduğunu iddia edebiliriz. Bu tarihsel emsaller, içinde yaşadığımız dönemin bir hukuki inşa dönemine denk düştüğüne işaret etmektedir. Bugün hazırlanma çalışmaları süren yeni anayasayı da böylesi bir hukuki dönüşüm veya inşa sürecinin bir sonucu olarak okumak gerekir.

Kanunlaştırma faaliyetlerinin yoğun yaşandığı dönemlerde yaşayan insanlar geçmişten miras aldıkları bir hukuksal düzlem yerine bizzat oluşumuna tanık oldukları bir kurallar manzumesiyle yüzleşirler. Bu kanunların mistifikasyonunu azaltır ve kanunları onlara tabi olanların gözünde daha somut kılar. Bu nedenle de hukuki dönüşümlerin tam ortasında kalan insanlar için kanun ile adalet arasındaki ilişki daha açık biçimde sorgulanabilir olur. "Yasal olan meşrudur, ama adil midir?" sorusu hiç olmadığı kadar can yakıcı bir şekilde gündeme gelir.

Yasa ile adalet arasındaki ilişkiyi güncel kılan tek şey, Türkiye'nin son yıllarda yaşadığı hukuki dönüşüm değildir. Türkiye'nin son beş yılı bu hukuki dönüşüm sürecine eşlik eden büyük davalar dönemidir. Ergenekon, Balyoz, KCK ve Devrimci Karargâh davaları gibi binlerce sanığı olan büyük davalar,

hukuk, yasa ve cezalandırma pratikleri üzerine adalet eksenli bir tartışmayı sürekli güncel tutmaktadır. Bu davalar için hazırlanan binlerce sayfalık iddianameler, gizli tanıklar ve yıllarca süren duruşmalar, davalar adalet sağlayacak mı sorusunun sürekli sorulmasını da beraberinde getirir.

Bu büyük davaların dışında, Hrant Dink ve Pınar Selek davaları gibi tikel olayları ve bu tikel davalardan çıkan ve kamuoyunun vicdanını tatmin etmeyen sonuçları da birlikte düşündüğümüzde dizilerde adaletin peşinde koşan karakterlerin neden revaçta olduğunu anlamak daha da kolaylaşmaktadır. Bütün bu hukuki dönüşüm süreçleri ve sonuçlanamayan ya da adil sonuçlanamayan davalar kamuoyunun vicdanında hukuk ve adalet arasındaki makası açmaktadır.

Bu büyük davaların dışında, Hrant Dink ve Pınar Selek davaları gibi tikel olayları ve bu tikel davalardan çıkan ve kamuoyunun vicdanını tatmin etmeyen sonuçları da birlikte düşündüğümüzde dizilerde adaletin peşinde koşan karakterlerin neden revaçta olduğunu anlamak daha da kolaylaşmaktadır. Bütün bu hukuki dönüşüm süreçleri ve sonuçlanamayan ya da adil sonuçlanamayan davalar kamuoyunun vicdanında hukuk ve adalet arasındaki makası açmaktadır. Mahkemelerin verdiği kararlar hukuki mevzuatlar içinde verilmekte ama kamuoyunun adalet duygusunu tatmin etmemektedir. Adalet temalı dizileri bu kadar tartışılır kılan da, bir yönüyle kamuoyunun tatmin olmayan adalet duygusudur denilebilir.

Tayfun Atay, intikam temasının Yunan tragedyalarından beri işlenen bir konu olduğunu, adalet arayışının sinema ve popüler kültürde her daim var olan bir çaba olduğunu belirtir. Popüler kültürde adalet temasının bugünlerde suçsuzların cezalandırılması, haksızlık ve adalet duygusunun zedelenmesi gibi noktalar üzerinden eskisine göre daha da yoğun işlendiğini belirten Atay bu durumu şöyle açıklamaktadır: "Toplumun giderek suçluyu ve suçsuzu ayırt etmekte zorlanan hukuki ve siyasi mekanizma karşısında kendini çaresiz hissetmesi (...) suçluluğu kanıtlanmamış insanların uzun tutukluluk süreleri, herkesin zihninde ve ruhunda bazı sıkıntılara yol açıyor. Kaygıların hâkim ol-

duğu bu havanın karşılığı da diziler."[1] İşte adalet peşinde koşan dizi karakterlerini kahramanlaştıran da gündelik hayatta yasa ile adaletin örtüşmemesidir.

Yasa ile adalet arasındaki ilişkiyi ele alan Derrida, yasaların adalet çağrısı ile biçimlendiği ama hiçbir yasanın bütünüyle adil olamayacağı sonucuna ulaşır. Yasalar adil olamaz, çünkü yasalar hesaplanabilir bir genelliğin sonucudur; halbuki adalet hesap edilemez ve kurala bağlanamaz. Adalet yasaların sağladığı genelliğin ötesinde ancak tekillikte ortaya çıkabilir. Bu nedenle yasaya uygunluk, adaleti tek başına sağlayamaz. Aksine, yasalara uymak ancak yasanın ötesindeki tekillikte ortaya çıkabilecek olan adalet talebini görmezden gelmektir.[2] Derrida'nın teorisi bize yasal olan ile adil olan arasında bir eşitlik olmayacağını düşündürmesi bakımından önemlidir. Yasalara uygunluk meşruiyet kazandırır ama adalet getirmez.

Derrida'nın yasa ve adalet arasında evrensellik ve tekillik üzerinden çizdiği ilişki hem birbirini dışlayan hem de birbirini gerektiren bir ilişkidir. Birbirini dışlayan bir ilişkidir çünkü yasaların genelliği adaletin tekilliğini tam anlamıyla karşılayamaz. Ama adalet yasaya da muhtaçtır çünkü hukuk yoluyla yaşama geçirilmeyi bekler. Yasanın ötesinde bir adalet arayışına anlam kazandırabilecek olan da yaptırım gücüne sahip olan bir yasanın varlığıdır.[3] Yasa ile adalet arasındaki bu gerilimli ilişki, belki de her hukuksal düzen içinde kendi adaletini sağlamayı amaçlayan kahramanların varlığını zorunlu kılacaktır.

Derrida'ya hukuk ve adalet üzerine düşünme imkânı veren kişinin Walter Benjamin olduğunu iddia edebiliriz. Benjamin'in hukuk analizinin temelinde şiddet bulunur, hukuk ile şiddeti buluşturansa sözleşmelerdir. Benjamin'e göre hukuk adaleti sağlamayı değil, şiddeti meşrulaştırmayı amaçlar. Şiddet bir araç olarak hem yasa koyucu hem de yasa koruyucudur. Yasa koyucudur, çünkü hukuku şiddet kurar; yasa koruyucudur, çünkü kolluk kuvvetlerinin şiddeti yasayı korur.[4] Şiddetin yasa koyucu ve yasa koruyucu işlevleri arasında

[1] Aysun Öz Kaşi, "Tv'de Adalet ve İntikam Arayışı", *HaberTürk*, http://www.haberturk.com/yazarlar/aysun-oz-kasi/809255-tvde-adalet-ve-intikam-arayisi (Erişim tarihi: 13.05.2013).

[2] Jacques Derrida, "Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli," çev. Zeynep Direk, Şiddetin Eleştirisi Üzerine içinde, (ed.) Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010, s. 62.

[3] Zeynep Direk, "Yasa, Adalet ve Siyaset," Şiddetin Eleştirisi Üzerine içinde, (ed.) Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010, s. 245.

[4] Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", çev. Ece Göztepe, Şiddetin Eleştirisi Üzerine içinde, (ed.) Aykut Çelebi, İstanbul: Metis, 2010, s. 25.

gerilimli bir diyalektik vardır. Yasa koruyucu şiddetin artışı, yasa yapıcı şiddetin, yani kurucu iktidarın meşruiyetinin azaldığına işaret eder.[5] Hukukun yasa koruyucu ve yasa koyucu işlevleri hukukun soyut adalet kavramı ekseninden koparılması ve somut iktidar ilişkilerine indirilmesidir. Dolayısıyla hukukun amacı adaleti sağlamak değil, hukukun kendisini korumak, daha açık bir ifadeyle iktidarı meşrulaştırmaktır. Yasa ile adalet arasındaki makasın açılması ise hukukun araçsallaşmasının doğal bir sonucudur.

Türkiye'de değişen hukuki mevzuat ve yeni anayasa tartışmaları, hukuki bir inşa sürecinde olduğumuzu, yani hummalı bir yasa koyuculuk faaliyetiyle karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Halihazırda devam etmekte olan büyük davalarsa bu yasa koyuculuğun üzerinde yükseldiği savaş ve barış hallerine işaret ediyor gibidir. Kolluk güçlerinin hukuk düzeni korumak adına yetkilerini cömertçe kullanmaları da yasa koruyuculuk faaliyetlerinin keyfi alanına işaret etmektedir. İktidarı meşrulaştırma amaçlı hukukun (ya da Benjamin'in tabiriyle mitik şiddetin) yasa koyucu ve yasa koruyucu faaliyetlerinin bu kadar görünür olması, adalet ile hukuk arasındaki kopukluğun da iyice görünür olması anlamına gelmektedir.

Bütün bu anlatılanlardan yola çıkarak dizilerde işlenen adalet temasının gündelik hayatta ulaşılmak istenen adalete bir özlem olduğunu iddia edeceğim. Diziler adalet teması ekseninde dönmektedir; çünkü güncel yaşam adalete duyulan inancı sarsmakta ve adalet özlemini arttırmaktadır. Bu nedenle de *Suskunlar* dizisinin ilk üç bölümünü beğeniyle izleyen bir blog yazarı, özellikle de dizinin güncel göndermelerini hayranlıkla izlediğini belirtirken kendisini dizide en çok etkileyen repliği de yazmaktadır: "Adalet bir saray adı değil miydi?"[6] Yasa ile adalet arasında oluşan uçurum hukuki süreçlerin adilliğini sorgulanır kıldıkça, gerçek hayatta sağlanamayan adaletin tecellisi dizi kahramanlarından beklenir olmuştur. O nedenle Ezel hukukun mahkûm ettiği Ömer'in intikamını aldıkça izleyiciler mest olmakta, Ecevit kanunların cezalandırmakta yetersiz kaldığı gardiyan Sait'e veya mahkûm İrfan'a dünyayı dar ettikçe izleyici mutlu olmaktadır. Mahir Kara'nın babasının suçsuzluğunu ispatlamaya yaklaşması bir gün adaletin sağlanabileceği noktasındaki umudu

[5] Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", s. 29.

[6] http://www.writtenbyhilal.com/suskunlar/ (Erişim tarihi: 13.05.2013).

diri tutmaktadır.

Behzat Ç.: Dizide Sağlanan Adalet, Adalet midir?

Dikkatli bir okuyucu yazının en başında ismi geçmesine rağmen hâlâ *Behzat Ç.* dizisi hakkında hiçbir şey söylenmediğini fark etmiştir. *Behzat Ç.* burada adı geçen diziler arasında sosyal medyada en çok tartışılan, hakkında en fazla yazılan ve ülke gündemini en meşgul eden dizidir. Dizi Emrah Serbes'in *Her Temas İz Bırakır* ve *Son Hafriyat* romanlarından uyarlanmış ve yazar Serbes de bazı bölümlerde senaryo yazımına katkılarda bulunmuştur. Televizyonun edebiyattan daha geniş bir kitleye ulaşabildiği düşünüldüğünde bir dizi kahramanı olan Behzat Ç.'nin popülerliği ise bir roman kahramanından daha fazla olmuş; hatta Behzat Ç. karakteri kısa zamanda bir fenomene dönüşmüştür.

Behzat Ç.'yi bir dizi kahramanlığından fenomenliğe evrilten sürecin de adalet arayışıyla ilgili olduğunu iddia edebilmek mümkündür. Söz konusu Behzat Ç. olduğunda, bu adalet arayışı özellikle bir vicdanla harmanlanır. Behzat'ı adalet temalı diğer dizi kahramanlarından ayıransa, onun sahip olduğu resmi kimliktir. Behzat kendi vicdan ölçütlerinden yola çıkarak adaleti tesis etmeye çalışan, bu uğurda bağlı kalması gereken yasaları da umursamayabilen bir başkomiserdir. Düzenin tesisi mesleğinin asli unsurudur ama Behzat'ın davranışlarının ölçütü mesleğinin sınırları değil, vicdanının sesidir. Bu nedenle de sistemin kaybedeni olarak resmedilir. Polis okulundan dönem arkadaşları emniyet amiri olmasına rağmen kendisi sürekli disiplin ve kıdem durdurma cezaları aldığı için başkomiser olarak kalır. Aile yaşamı da kötü gitmiştir, karısıyla boşanmış ve kızını da şüpheli bir ölümle kaybetmiştir. Bu anlamda Behzat'ın bir baba ve bir polis olarak hayat karşısındaki yenilgisi, bir adamın vicdanı ve doğrularının hayatın dayattıkları karşısındaki yenilgisidir. Behzat'ın adalet arayışı hayatın kanunları karşısında çaresiz kalmaktadır. Bu yenilgiyi bir adamın kişisel yenilgisi olmaktan çıkarıp saygı değer ve görkemli kılan da budur.

Behzat Ç. cinayet masasında başkomiserdir ve görevi onu sürekli vicdanıyla baş başa bırakır. Derrida'nın yasalar ve adalet arasında çizdiği ilişkiye benzer bir ilişki *Behzat Ç.* dizisinde Behzat ve sonradan evleneceği savcı Esra

arasında da yaşanır. Esra yasalara sarsılmaz bir inançla bağlıdır, bu uğurda kardeşini hapishaneye göndermekten bile çekinmemiştir. Behzat ise adaleti sağlama adına yasaları uygulamaktan taviz verebilmektedir; çünkü adalete ulaşma noktasında hareket noktası kanunlar değil, vicdanının emrettiği doğrulardır. Bunu yaparken de yakaladığı bir suçluyu eğer hak ettiğini düşünüyorsa adalete teslim etmeden önce kendisi döverek cezalandırır.

Dizinin yedinci bölümünde Behzat yetiştirme yurtlarında kalan kızlara tecavüz ederek intihar etmelerine neden olan bir görevliyi döverek konuşturur. Görevli suçunu itiraf etmesine rağmen dövmeye devam eder, çünkü zanlıyı hukuktan önce cezalandırır. Zanlı savcı karşısına çıktığında emniyetteki ifadesini işkence altında verdiğini belirtir; zira yüzündeki darp izleri de bunu doğrulamaktadır. Savcı Esra da bu nedenle zanlıyı serbest bırakır. Bu serbest bırakma kanunlara, sarılan savcıyla kendi adaletine göre davranan Behzat arasında bir çatışmaya neden olur. Zanlı adliyede salıverilir, ama adliye önünde öldürülür. Bu tartışmada haklı çıkan Behzat olmuştur, aslında aralarındaki tartışmalarda son aşamada haklı çıkan hep Behzat olmaktadır, çünkü adalet yasaların genel maddelerinde değil insanların vicdanlarında saklıdır.

Behzat'ın bu tavrı, yani yasalardan önce kendi vicdanını veri alması, başko-

miseri böyle bir niyeti olmamasına rağmen politik kılar. Kot taşlama işçileri, transseksüel cinayetleri, üniversitelerdeki özel güvenlik şiddeti ve KCK davası, dizide işlenen politik konulardan bazılarıdır. Bu durumu biraz daha açacak olursak faili meçhul bir cinayete kurban giden bir solcunun katilini ortaya çıkarmaya çalışırken istihbarat ve derin devlet dehlizlerine girer. Mesai arkadaşı komiser Harun bir solcunun cinayeti için bu kadar tehlikeleri göze almalarına bir anlam veremez ve Behzat'a neden bu cinayetin peşinde koşuyoruz diye sorar. Behzat'ın cevabı ise ölen çocuğun annesinin feryatlarında saklıdır. Bir başka bölümde ise bir Cumartesi annesinin kayıp çocuğunun kemiklerine ulaşırken onun işkencecisiyle hesaplaşır. Emekli bir askerin intiharının aslında bir cinayet olduğunu ortaya koyarken cemaat-emniyet ilişkisi ortaya dökülür. Bu bölüm dizi tarihi için bir manifesto niteliğindedir; çünkü Behzat kızının öldürülmesine ilişkin gerçeklerin kendisine söyleneceği vaadi karşılığında generalin intihar ettiğine ilişkin bir rapor yazar. Bunun karşılığında kendisine verilen "yılın polisi ödülü"nün bir parçası olan ikramiyeyi ise kendisinden utandığını belirterek reddeder. Bu esnada yaptığı konuşma ise şu şekildedir:

> "Ben iyi bir adam olamadım ama kimsenin de adamı olmadım. Bugüne kadar hep doğru bildiğim yolda ilerledim. Siz beni bugün yoldan çıkardınız. Kendi yolunuza soktunuz. Bana kendimden utanmayı öğrettiniz. Vicdanımı kirlettiniz." (*Behzat Ç.*, 30. Bölüm)

Bu ibare dizinin mottosu niteliğindedir. Behzat politik değildir ama kendinden utanmamak adına yaptıklarıyla sistemin sinir uçlarına dokunur. Kimsenin adamı olmadan verdiği vicdan savaşı ise onu kendi adalet terazisini uygulayan bir anti-kahramana dönüştürür. Hazal Hazavut, *Behzat Ç.*'nin ideolojisizliğinin aslında bu ülkedeki en büyük ideolojiye denk düştüğüne işaret eder: Adam gibi adam olmak. Bu ideoloji siyasi olanı kendiliğinden bir vicdana ve tanımsız bir adalet arayışına indirgediği için tehlikelidir.[7]

Behzat Ç. dizisi üzerine *Express* dergisinin 128. sayısında kaleme alınan bir yazıda *Kurtlar Vadisi* ile *Behzat Ç.* arasında bir ilişki kurulur. *Kurtlar Vadisi* dizi ve filmlerinde Polat Alemdar Kuzey Irak'ta kafasına çuval geçirilen Türkiyeli subayların ve Mavi Marmara baskınının intikamını alır, PKK liderlerini cezalandırır. Bir anlamda gündelik siyasetin milliyetçi muhafazakâr kitlelerde

[7] Hazal Hazavut, "Behzat Ç.: Yanlış Hayatın Doğru Kahramanı," *Mesele*, sayı: 58, Ekim 2011.

yarattığı tahribatlar, bir dizi kahramanı şahsında televizyonun hayal evreninde tamir edilir. Bu esnada gerçek ile kurgu arasında çizgi de bulanıklaşır.[8] Benzer bir durum *Behzat Ç.* örneğinde de geçerlidir ama bu defa tahribatı tamir edilen kitleler solculardır. Behzat, özel bir güvenlik görevlisinin öldürdüğü öğrencinin katilini Emniyet Müdürü'nün engellemesine rağmen Red Hack'ten yardım alarak adalete teslim ettiğinde; bir Cumartesi annesinin kayıp çocuğunun kemiklerini bulduğunda; öldürülen bir solcunun katilini bulmak için derin devletin dehlizlerinde gezindiğinde veya beyaz bereli bir katili tokatladığında izleyicinin hayal kırıklıklarını da onarır. Gerçek hayatta bunların olmayacağını bilen izleyici *Behzat Ç.* nezdinde faillerin hayal evreninde cezalandırabilme ihtimalini sever.

[Kendi adaletini sağlama peşinde koşan dizi kahramanları adaletsiz bir dünyanın afyonlarıdır. Adaletsizlikten rahatsızlık duyan vicdanları dizi dünyasındaki adalet arayışlarına davet ederler. Onların adalet arayışı bizi nesnel dünyanın adaletsizliklerinden uzaklaştırıp, adaletin bireysel çabalarla tesisine dair bir umut aşıladıkça, dizi kahramanları bizim gözümüzde bir fenomene dönüşür. Ezel ve Ecevit ile heyecanlanmamız, Mahir Kara için telaşlanmamız, Behzat Ç. ile coşmamız biraz da avuçlarında bizler için sakladıkları afyondandır.

Express dergisinde yayınlanan aynı yazıda politik sinema ile *Behzat Ç.* arasında da zihin açıcı bir karşılaştırmaya gidilir. Bunu karşılaştırmayı sadece *Behzat Ç.* için değil, adalet eksenli bütün diziler için yapabiliriz. Politik sinema izleyicide tatmin değil, rahatsızlık uyandırmayı amaçlar. İzleyiciye filmde anlatılan hikâyenin filmde çözülemeyeceğini hissettirir, çünkü filmde rahatsız edici bütün unsurların kaynağı film kahramanlarının kötülüklerinde değil, gerçek hayatın adaletsizliğinde saklıdır.[9] Bu nedenle Costa Gavras'ın *Missing* veya Yılmaz Güney'in *Umut* filmlerine seyrettiğinizde gerçekliğin karanlık kasvetinin üzerinize çöktüğünü hissedersiniz. Politik filmler size rahatlama imkânı sunmaz, mücadele için filmin dışına çıkmayı salık verir.

[8] Celil Kaya, "Kaybedenler Kulübünün Görkemli Üyesi Behzat Ç.", *Express*, sayı: 128, Nisan-Mayıs 2012.

[9] Celil Kaya, "Kaybedenler Kulübünün Görkemli Üyesi Behzat Ç.".

Yukarıda ismi geçen adalet temalı dizilerdeyse tam tersi bir örgü vardır. Diziler adaleti kendi elleriyle sağlamayı amaçlayan kahramanları nezdinde izleyicide bir rahatlama yaratırlar. İzleyici gerçek dünyanın adaletsizliğinden kaçtığı için adaletsiz bir dünyada kendi adaletini sağlamayı amaçlayan kahramanların peşine düşer. Ezel veya Ecevit kendi intikamlarını gerçek kötülerden alırken rahatlar, Mahir Kara savcının esas katiline yaklaştıkça adaletin gerçekleşebileceği ihtimaliyle heyecan duyar. Behzat Ç. gerçek hayattaki muadilleri mutlu mesut yaşayan katilleri cezalandırırken politik bir rahatlama duyar. Bu nedenle yukarıda anlatılan dizilerin kahramanları adaletsiz bir dünyada adaleti aramaya çalışırken izleyenlerin teveccühlerine mazhar olurlar ve sosyal medyada birer fenomene dönüşürler.

Marx'ın meşhur lafzı "din halkların afyonudur" derken öncesinde şunları da söyler: "Din ruhsuz bir dünyanın ruhu, ezilenlerin haykırışı, kalpsiz bir dünyanın bir kalbidir."[10] Marx'ın burada dine biçtiği rol yabancılaşma ve yanlış bilinç kavramlarıyla açıklanır. Marx'a göre din, bir uyuşturucu gibi insanları nesnel gerçeklikten uzaklaştırarak mutlu kılar, ancak bu mutluluk insanları gerçek mutluluğa ulaşma mücadelesinden de alıkoyar. Dizi kahramanlarımızın yaptığı da tam anlamıyla budur. Kendi adaletini sağlama peşinde koşan dizi kahramanları adaletsiz bir dünyanın afyonlarıdır. Adaletsizlikten rahatsızlık duyan vicdanları dizi dünyasındaki adalet arayışlarına davet ederler. Onların adalet arayışı bizi nesnel dünyanın adaletsizliklerinden uzaklaştırıp, adaletin bireysel çabalarla tesisine dair bir umut aşıladıkça, dizi kahramanları bizim gözümüzde bir fenomene dönüşür. Ezel ve Ecevit ile heyecanlanmamız, Mahir Kara için telaşlanmamız, Behzat Ç. ile coşmamız biraz da avuçlarında bizler için sakladıkları afyondandır.

[10] Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Katkı*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları. 1997, s. 191-192.

GRAMSCI'NİN DÖNÜŞÜ YA DA MARKSİST FELSEFİ ARAŞTIRMA PROGRAMININ ANAHATLARI

EBUBEKİR AYKUT*

[Peter D. Thomas, *Gramsci Çağı: Felsefe, Hegemonya ve Marksizm*, çev. İlker Akçay, Ekrem Ekici, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013]

Hobsbawm bir keresinde Gramsci üzerine yazılanların Marx ve Engels üzerine yazılanlardan daha fazla olduğunu belirtmişti. Gramsci'nin yazıları, sosyal ve beşeri bilimlerin hemen her dalında referans verilen birer klasik haline dönüşmüştür. Uluslararası ilişkilerden folklora, siyasetbiliminden dilbilimine, antropolojiden iktisada, iletişim bilimlerinden edebiyata, coğrafyadan sosyolojiye Gramsci'ye referans verilmeyen bir alan yok gibidir. Dahası Gramsci sadece Marksist yazarlardan ilgi görmez, onun fikirleri neo-liberaller, postmodernistler, postyapısalcılar gibi farklı tutumlara sahip yazarları da etkilemektedir. Gramsci'ye olan bu ilginin aslında onun yazdıklarının hapishane koşulları nedeniyle oluştuğu iddia edilen muğlaklığında yattığını söylemek mümkündür. Ancak Gramsci'nin düşüncesinin derinliğini sadece yazdıklarının muğlaklığında aramak Gramsci'ye haksızlık olur. O aynı zamanda üzerine kafa yorduğu konuların genişliği ve bu konuların sınıfsal ilişkilerle rabıtasını saptayabilme çabaları nedeniyle de bütün sosyal ve beşeri bilimler alanında başvurulan bir isim haline gelmiştir.

Gramsci'nin kavramları, felsefesi, yöntemi birçok sosyal bilimci için inceleme konusu olmaya devam etmektedir, devam edeceğe de benzemektedir. Aslında Gramsci'ye olan bu ilgi çok yakın zamanlarda ortaya çıkmıştır. Gramsci'nin düşünceleri altmışlı ve yetmişli yıllar ile birlikte yaygın bir şekilde tartışılmaya başlamıştır. 1975 yılında Valentino Gerratana tarafından eleştirel ba-

* Hacettepe Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Araştırma Görevlisi.

sımı yayımlanan *Quaderni del carcere* bir dönüm noktasını işaret eder. Artık bu yayınlarla birlikte Gramsci'nin düşüncesine ilişkin metinsel çözümlemeler temelinde bilimsel çalışmalar mümkün hale gelmiştir. 1980'lerin ikinci yarısında Gramsci'ye olan ilgi azalmış; ancak kültürel çalışmalar alanında Gramsci'nin "hegemonya"sı devam etmiştir.

Gramsci'nin çalışmaları özellikle Marksizmden kopmak isteyen, Marksizmin yetersizliğini vurgulayan "Marksistler" tarafından sıklıkla başvurulan kaynak haline gelmiştir. Altmışlı ve yetmişli yıllarda "Avrokomünizm" tartışmaları[1] çerçevesinde Gramsci'nin düşünceleri dolaşıma girmiştir. Onun Doğu ve Batı, mevzi ve manevra savaşı, devlet ve sivil toplum, zor ve rıza ya da hegemonya arasında yaptığı varsayılan ayrımlar Batı'da sosyalizme geçişin aşamalı olarak gerçekleştirilmesi gerektiğine dair savların temellendirilmesinde etkin rol oynamıştır. Gramsci'yi Batı Marksizmi geleneğinin önemli bir parçası olarak tanımlayan Perry Anderson'un 1976 yılında yayınladığı "Antinomies of Antonio Gramsci" makalesi Gramsci'nin kavramlarının devrimci içeriklerine dikkat çekmiş olmasına rağmen bahsi geçen ikilikleri verili kabul etmiştir. Gramsci'ye referansla devlet-sivil toplum ikiliğini temele alıp hegemonya mücadelesini sivil toplum alanına sıkıştıranlar seksenlerde neo-liberal siyasaları meşrulaştıran sivil toplumcu söylemin değirmenine su taşımışlardır. Yine aynı dönemde her türlü üst anlatıyı ve özsel ve/veya indirgemeci açıklamayı eleştiren postmodern düşüncenin hâkim hale gelmesiyle Gramsci'nin "kültürel" okuması yaygın hale gelmiştir. Bu okuma kültürel çalışmalar alanında halen etkiliğini devam ettirmektedir.

Peter Thomas'ın *Gramsci Çağı: Felsefe, Hegemonya ve Marksizm* adlı kitabı Gramsci düşüncesinin tarihsel ve düşünsel yolculuğuna bir eleştiri ve bu yolculukta bir kırılma olarak ortaya çıkar. Thomas'ın Gramsci okuması *Hapishane Defterleri* etrafında dönen filolojik bir tartışmada temellenir. Bu tartışma, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'ndeki yazılarının tematik konular etrafında yeniden organize edilip tamamlanmış bir çalışma olarak yeniden yayımlanmış olmasına karşı çıkarak, Gramsci'nin kavramlarının gelişmekte ve oluşmakta olan kategoriler olarak yeniden okunmasını hedefler. Thomas, Gramsci'nin

[1] Özellikle bkz. Santiago Carrillo (1977) *Eurocommunism and the State*, Londra: Lawrence and Wishart.

hapishanede yazdıklarının "zorunlu tamamlanmamış" doğasını vurgular (s. 188). Bu bağlamda "Gramsci'nin düşüncesinin hakiki metnini bulmaya çabalamak yerine Gramsci'nin hapishane projesinin *bitirilemeyecek olduğu için bitirilmediğini* en baştan kabul etmek yararlıdır" (s. 189). Gramsci'nin metinlerinin zorunlu tamamlanmamışlık hali, okuru kendi keşfine katılmaya, bir "diyalog"a çağırmaktadır ama aynı hal, birbiriyle çelişen ve çok farklı Gramsci yorumlarına da neden olmaktadır.

[Thomas'ın eski ve yeni tartışmalar ekseninde Gramsci'yi okumasının hedefi "Marksizmin günümüzde yeniden canlandırılması"na katkı yapmaktır. Thomas'a göre, "Gramsci bugün, madun sınıfların yeni bir 'medeniyet' kurma çabalarıyla bütünleşmiş bir 'dünya düşüncesi' olarak Marksizmin miras alınması, dönüştürülmesi ve yeniden canlandırılması konusunda (...) üretken bir biçimde yorumlanabilir"

Thomas'ın eski ve yeni tartışmalar ekseninde Gramsci'yi okumasının hedefi "Marksizmin günümüzde yeniden canlandırılması"na katkı yapmaktır (s. 14). Thomas'a göre, "Gramsci bugün, madun sınıfların yeni bir 'medeniyet' kurma çabalarıyla bütünleşmiş bir 'dünya düşüncesi' olarak Marksizmin miras alınması, dönüştürülmesi ve yeniden canlandırılması konusunda (...) üretken bir biçimde yorumlanabilir" (s. 15). Bu bağlamda Thomas için *Hapishane Defterleri* "mutlak tarihsicilik", mutlak içkinlik ve mutlak hümanizm önerileriyle çağdaş felsefenin *kampfplatz*'ına müdahale amacını güden Marksist bir araştırma programının ana hatlarının olgunlaştırılması için temel oluşturabilir.

Kitabın ilk iki bölümü sırasıyla Althusser ve Anderson'un Gramsci yorumlarının eleştirisini içermektedir. Thomas, Gramsci'ye dair –özellikle İtalya dışındaki– tartışmaların Althusser'in *Kapital'i Okumak*'taki ve Anderson'un "Gramsci'nin Çatışkıları" makalesindeki değerlendirmeler tarafından şekillendirildiğini iddia etmektedir. *Kapital'i Okumak*'ta Marksist felsefenin statüsü sorununu tartışan Althusser, Gramsci'nin "mutlak tarihsicilik" ve diğer "organik kavram"larının Marksist felsefe (diyalektik materyalizm) ile Marksist tarih bilimini (tarihsel materyalizmi) birbirine karıştırdığını, Marksist felsefeyi tarihsel materyalizme, tarihsel materyalizmi de gerçek tarihin açıkla-

masına indirgediğini ve böylelikle ideoloji ve bilim arasındaki ayırımı göz ardı ettiğini öne sürer.[2] Dahası, Marksist teorinin gerçek tarih içindeki pratik rolüne odaklanan Gramsci, felsefeyi de son tahlilde siyasete indirgemiştir. Thomas, Gramsci'nin ideoloji, bilim ve felsefe arasındaki ilişkilere değil; felsefe, tarih ve siyaset arasındaki diyalektik ilişkilere odaklandığını vurgular. Ancak Althusser'in Gramsci eleştirisindeki temaların üç nedenden dolayı yeniden değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. İlk olarak, Althusser yazdığı zamanda Gramsci'nin kavramlarının gelişimine imkân veren *Hapishane Defterleri*'nin eleştirel basımı yayımlanmadığı için Gramsci'nin organik kavramlarını yanlış tanıtmıştır. İkinci olarak, Althusser'in son dönem çalışmalarında kavramlaştırdığı "karşılaşma felsefesi" Gramsci'nin tarih, siyaset ve felsefe arasındaki ilişkileri yeniden tanımlayan görüşleri için yeni bir bakış açısı sağlamaktadır. Üçüncü olarak yeni dönemde devlet, küreselleşme, emperyalizm, kriz gibi konulara ilişkin ortaya çıkan teorik, felsefi ve siyasi ilgide Althusser ve Gramsci arasındaki tartışmanın Marksist felsefi araştırma programı için olanaklar sağladığını iddia eder.

Kitabın ikinci bölümü Anderson'un Gramsci'deki Marksist devlet ve hegemonya kavramlarına ilişkin yorumlarının eleştirisini kapsamaktadır. Anderson, "Gramsci'nin Çatışkıları" makalesinde Gramsci'nin yazdıklarının doğru ve sistematik okunmasının zorluğuna dikkat çeker. Bu zorluğa sebep olarak da Gramsci'nin tamamen yeni –özellikle Croce ve Machiavelli'ye, yani Marksist olmayan düşünürlere ait– kavramlarla çalışmış olmasını ve hapishane sansüründen etkilenmemek için bir nevi şifreli dil kullanmasını gösterir. Bu bağlamda da Anderson, defterlerin hakiki metninde ne yazdığını ve Gramsci'nin çalışmasının hakiki teorik bağlamını yeniden keşfetmeye yönelir. Anderson'un Gramsci'nin teorik evreninin "Doğu" ile "Batı" arasındaki ayrımda temellendiğini öne sürer. Zorunlu olarak coğrafi bir ima içermeyen bu ayrım, farklı toplumsal yapıları ifade eder. "Doğu" toplumları devletin baskın, sivil toplumun olgunlaşmadığı ve devrimci stratejinin manevra savaşına dayanması gereken yapılardır; "Batı" toplumları ise sivil toplumun gelişmiş, devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkilerin dengeli olduğu ve devrimcilerin mevzi

[2] Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macharey, Jacques Rancière, *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007, s. 384-401.

savaşını temel alması gereken yapılardır. Bu bağlamda Gramsci'nin çatışkılarının, devlet-sivil toplum ilişkilerini birbiriyle çelişir görünen üç farklı şekilde tanımlamış olmasının sebebi bu ayrımdır. Thomas *Hapishane Defterleri*'nin eleştirel basımının ışığında Gramsci'nin devlet ve hegemonya kavramsallaştırmalarının Anderson'un tanımladığının aksine Doğu-Batı ayrımını temel almadığına dair yeterli kanıtların olduğunu savunur. Her ne kadar Gramsci, Rus Devrimi'ni Batı toplumlarına tercüme etmek gibi engebeli bir yola girmişse de, onun çatışkıları olarak görünen şeyler *Defterler*'deki kavramlarının gelişimi perspektifinden okunduklarında aslında belli bir tutarlığa sahiptirler.

Hapishane Defterleri'nin yazınsal biçimi üzerine odaklanan üçüncü bölüm, Gramsci'nin yazım sürecine ilişkin dört varsayıma itirazları dile getirmektedir. İlk varsayıma göre, Gramsci'nin niteliksel olarak yeni kavramlarının ayırt edici anlamları miras bir dil yüzünden saptırılmış, üzeri örtülmüştür. İkinci varsayıma göre, Gramsci'nin hapishane sansüründen kurtulmak için kullandığı şifreli dil kuramsal muğlaklığa neden olmuştur. Üçüncü varsayıma göre, Gramsci'nin metinlerinde gizli bir düzenin var olduğu ve bunun keşfedilmesi gerektiğidir. Dördüncü varsayıma göre ise Gramsci'nin hakiki metninin inşası bilinçli bir şekilde yeniden kurulmalıdır. İlk varsayımın aksine Thomas, Gramsci'nin "Marksist olmayan bir düşünüre ait kavramı kendisine mal ettiğinde, bu mal edişin sınırlılıklarını açıkça göstererek –ve şartlarını sorunsallaştırarak– ve bunun üzerinde kendi projesinin genel tasarrufu içerisinde yapmış olduğu kavramsal dönüşümlere dikkat çekerek neredeyse her zaman işaret verdiğini" belirtir (s. 139). İkinci varsayıma karşı olan Thomas'a göre, Marksizm yerine kullanıldığı iddia edilen "praksis felsefesi" kavramının ne Marksizm'den farklı bir anlamı vardır ne de Marksizm kelimesi ile özdeştir. Kavram daha çok Marx'ın da içinde yer aldığı Gramsci'nin "örgütlü işçi sınıfı hareketi içerisinde hegemonik bir konum kazandırmayı arzuladığı belli bir eğilimi belirtmek amacıyla kasıtlı olarak" kullanılmıştır (s. 162). Thomas, üçüncü ve dördüncü varsayımları ise Gramsci'nin metinlerinin zorunlu bir tamamlanmamışlık içerdiğini ve bir diyalog çağrısı olduğunu öne sürerek çürütmeye çalışır. Gramsci elbette çalışmasına bir tutarlılık kazandırmaya çalışmıştır; ancak tıpkı Marx'ın *Kapital*'i gibi (*Kapital*'in altı cilt olarak planlan-

dığını ancak birinci cildin Marx tarafından yayınlandığını, ikinci ve üçüncü cildin Engels tarafından derlendiğini, diğer üç cildin ise yazılamadığını hatırlayalım) Gramsci'nin *Hapishane Defterleri* de tamamlanmamış bir projedir. Bu sebeple Gramsci'nin hakiki metnini aramak yerine onun söylemini içsel tarihinin yeniden inşasına odaklanılmalıdır (s. 176).

Dördüncü, beşinci ve altıncı bölümler Gramsci'nin çalışmalarında hegemonya kavramının merkeziliğine dair tezleri sorunsallaştırır. Özellikle Althusser, makine olarak devlet tartışmasını yaparken Gramsci'nin teorik kavrayışında neredeyse bütün ilişkilerin hegemonya kavramına indirgendiğini iddia eder. "Hegemonya 'toplum'un tüm çatışmalarını ve tüm çelişkilerini özümseyen ve özetleyen bir kendilikmiş gibi"dir.[3] Thomas ise genel algının aksine Gramsci'nin hegemonya kavramının isim babası olmadığını, onun ayırt edici temel kavramının "bütüncül devlet" olduğunu savunur. "Gramsci, bu kavramı [bütüncül devlet] kullanarak, (birbirlerinden organik olarak değil de yöntemsel olarak ayırt edilmeleri gereken) 'siyasal toplum' ile 'sivil toplum'un birleşmiş (ve bölünemez) bir devlet biçimi içerisinde karşılıklı olarak iç içe girmelerini ve güçlenmelerini analiz etmeye çabalamıştır" (s. 200). "Sivil ve Siyasal Hegemonya" başlıklı bölüm, Gramsci'nin ikili terimler arasında karşıt ve dışlayıcı bir ilişki yerine diyalektik bir ilişkiye odaklandığını savunmaktadır. Hegemonyanın Gramsci'deki önemini reddetmeyen Thomas, bütüncül devlet perspektifinden hegemonyanın "toplumsal güçleri pekiştirmeye ve bunları kitlesel bir temelde iktidarda yoğuşturmaya yönelik özel bir uygulama –modern 'siyasal'ın üretim tarzı" olduğunu belirtir (s. 274). Bir sonraki bölüm "Hegemonyanın Gerçekleşmesi", "hegemonik aygıt" kavramının Gramsci'nin teorisindeki önemine dikkat çeker. Hegemonik aygıt kavramı Gramsci'nin bütüncül devlet kavrayışının "'sınıf odaklı' tümleyicisi"dir. Thomas kavramın biyo-iktidar ve biyo-siyaset tezleri altında ortaya atılan temaların Marksist/sınıfsal kavranışını içerdiğini iddia eder (s. 313). "Bir sınıfın hegemonik aygıtı, o sınıfın ve müttefiklerinin siyasi iktidarı elde etmek için muhalifleriyle mücadeleye girişmekte kullandıkları geniş kapsamlı bir eklemlenmiş (geniş anlamda anlaşılan) kuruluşlar ve –gazetelerden eğitim örgütlerine ve siyasal partilere dek– uygulamalar dizisidir" (s. 314).

[3] Louis Althusser, *Kriz Yazıları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2009, s. 200.

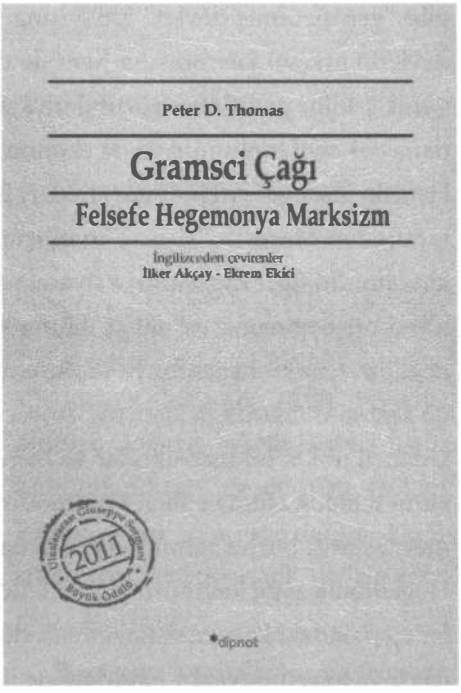
Kitabın yedinci, sekizinci ve dokuzuncu bölümleri praksis felsefesinin esasını oluşturan üç felsefi kavrama odaklanır: "Mutlak tarihsicilik", mutlak içkinlik ve mutlak hümanizm. Althusser'in Gramsci eleştirilerinin ayrıntılı bir çürütülmesi çabası ile yazılan bu bölümler aynı zamanda Marksist bir felsefi araştırma programının ana hatlarının oluşturulmasını içerir. "Mutlak tarihsicilik" ile ilgili bölüm, Althusser'in *Kapital'i Okumak*'taki dört iddiasının çürütülmesine ayrılmıştır: "'Şimdi'nin çağdaşlıkla örtüşmemesi, bir öz-kesitin olanaksızlığı, felsefe ya da tarih ya da siyaset ve belirlenmiş bir pratik yaşam için 'katharsis' olarak praksis felsefesi" (s. 387). Gramsci, Buharin'in metafizik materyalizminin ve Croce'nin spekülatif idealist felsefesinin eleştirisi üzerinden "dünyayı 'içkin olarak' içeriden tanımanın bir tarzı olarak praksis felsefesi"ni inşa eder (s. 417). Mutlak içkinliğe odaklanan bölüm ise aşkınlık nosyonlarına karşıt olarak Gramsci'nin özellikle dilbilim çalışmaları ve Ricardo okumaları üzerinden nasıl bir içkinlik kavramı geliştirdiğini serimler. Bu bağlamda teori ile pratik arasındaki ilişki sorununun yeniden gözden geçirilmesini gerekmektedir. "Bu yeni içkinlik kavramına göre teori artık uygulanması gereken bir pratiğe dışsal olarak anlaşılmayacaktır" (s. 487-488). "Bu üzerine felsefe yaptığı şeylere içkin olan bir felsefeyi üretme sorunudur" (s. 487). Thomas, Gramsci'nin teori ile pratiğin birliği sorununu teori ile pratiğin (potansiyel özdeşliği) olarak yeniden tanımladığını, yani "birbirinden ayrı unsurların birleştirilmesi değil, (...) 'tarihsel sürecin bir parçası olarak', bir 'eleştirel edim' olarak" kavradığını belirtir (s. 510). Mutlak hümanizm kavramına ilişkin dokuzuncu bölüm, Gramsci'nin "kişi" kavramı üzerinden özne felsefesi geleneğinin reddettiğini öne sürmektedir. Thomas, *Hapishane Defterleri*'nde örtük olarak bulunan "kişi" kavramının "herhangi bir tikel bireyin, ilişkili, fakat ayrı 'kişiler' olarak, bir toplumsal roller bütününde oynadığı değişik toplumsal rolleri vurgu"ladığını belirtmektedir (s. 529-530). Bu kavrayış, tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal ilişkilere olan vurgu, yani tarihsel ve sosyal yapıların belirleyiciliği iddiası ile tutarlıdır. Tarihsel ve toplumsal ilişkiler tarafından şekillenen kişi anlayışı temelinde aydınların rolü üzerine yürütülen tartışmada entelektüel faaliyetin doğasını anlamak için Thomas, Gramsci'nin "demokrat filozof" figürüne dikkat çeker.

> "Demokrat filozof, bir bakıma, organik aydının yoğunlaşmış bir versiyonu, organik aydının felsefi olarak 'damıtılmış hali' olarak düşünülebilir; bununla birlikte, başka bir perspektiften, demokrat filozof, işçi sınıfı hareketinin organik aydınlarının üstlendiği spesifik olarak 'düşünsel' faaliyetlerin (yani düşünce tekniğinin ve 'enstrümanlarının') siyasal statüsünü kapsayan kavramsal formdur" (s. 568).

Thomas, sonuç bölümünde Marksizm ve felsefe arasındaki ilişkileri düşünebilmeye Gramsci'nin (ya da daha uygun bir ifadeyle Thomas'ın Gramsci'sinin) kavrayışının yaptığı katkıları dile getirir. Gramsci'nin düşünceleri çağdaş tartışmalara yeniden müdahil olabilecek Marksist bir felsefeyi diriltmek için elzemdir. Günümüzde Marksist felsefi araştırma programının ana hatlarının belirlenmesinde Gramsci'nin mutlak tarihsicilik, mutlak içkinlik ve mutlak hümanizm kavramları etkin bir rol oynar. Mutlak tarihsicilik kavramı Marksizmin kendi statüsü ve tarihsel-toplumsal koşulları üzerine düşünmesine imkân vererek "felsefi ve kavramsal perspektiflerin hegemonik örgütlenmenin ve toplumsal ilişkilerin diline *rasyonel tercüme* pratiği olarak felsefi pratiğin olanaklılığını ortaya koyar" (s. 589). Mutlak içkinlik kavramı teori ile pratik arasındaki ilişki sorununun toplumsal bilgi ilişkilerinin "*tutarlılığının inşası*" bakımından analiz edilmesi ve teori ve pratik arasındaki ilişkinin potansiyel bir özdeşlik ilişkisi olarak kavranması gerektiğine vurgu yapar. Mutlak hümanizm kavramı ise "felsefenin, bir *hegemonik aygıt* olarak başlı başına siyasal işlevinin bir eleştirisini barındırır" (s. 590). Tarihsel ve toplumsal ilişkilerin bütünü ya da toplumsal güçlerin mücadele alanı olarak özne ve bireyi tanımlayan "kişi" kavramı ve felsefeyi farklı bir diyalektik-pedagojik bir hegemonya ilişkisi olarak geliştirmeyi hedefleyen "demokrat filozof" figürü tartışması yeni bir felsefe formuna kapı aralamaktadır.

Gramsci Çağı: Felsefe, Hegemonya ve Marksizm kitabı, Gramsci üzerine Avrupa'daki ama özellikle Britanya, Almanya, Fransa ve İtalya'daki hemen hemen bütün tartışmaları yeniden değerlendirmektedir. Thomas, *Hapishane Defterleri* üzerine İtalya'daki filolojik araştırmalar ışığında Gramsci'ye dair mevcut yorumları yeniden değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu bağlamda, Gramsci'nin kavramları ve analizlerinin egemen yorumlarında (Althusser ve Anderson da dahil olmak üzere) eksiklikler, saptırmalar, yanlışlıklar, tutarsız-

lıklar bulunduğu *Hapishane Defterleri*'ne referansla Thomas tarafından gösterilmiştir. Ama Thomas sadece Gramsci'ye dair egemen yorumları eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda Gramsci'nin günümüz Marksizminin temel referans kaynağı olması gerektiğine dair –ki kitabın ismi *Gramsci Çağı* bu iddiayı açıkça dillendirir– güçlü savlar ortaya atar. Tosel'e referansla "Marksizmin son büyük kuramsal tartışması" olarak tanımlanan Althusser ve Gramsci arasındaki Marksist felsefenin statüsüne ilişkin tartışmada Thomas, Gramsci'den yana tavır takınmaktadır.



Eğer kitabın birinci savı Gramsci'nin Marksizmin yeniden canlandırılmasında Gramsci'ye dönüşün gerekliliği ise; ikinci sav Gramsci'nin düşüncelerinin günümüz felsefi, teorik ve siyasi tartışmalarına sınıfsal bir bakışla müdahil olabilmenin olanaklarını barındırmasıdır. Thomas'ın tartışmaları bağlamında Gramsci'nin mutlak tarihsicilik, mutlak içkinlik ve mutlak hümanizm olarak praksis felsefesi; felsefe ile siyaset arasındaki ilişkilere, teorinin (pratik ile ilişkili) konumuna, "öznenin geri dönüşü"ne ve bireyleşmenin farklı biçimlerine dair günümüz felsefi tartışmalarına[4] Marksist ve sınıfsal bir bakışı kazandırabilir. Gramsci'nin düşüncelerinin günümüz tartışmalarına müdahil olabilecek veya halihazırda müdahil olan ve Marksist analizleri zenginleştirebilecek ya da zenginleştiren yanlarına ilişkin kitapta tartışılan birbiriyle ilişkili üç noktaya dikkat çekilebilir. İlk olarak, "bütüncül devlet" kavramının devlet toplum ilişkilerinin analiz edilmesinde kapitalist devletin Marksist teorisine yapabileceği/yaptığı katkılardır. Gramsci'nin kavramı Buci-Glucksmann'ın iddia ettiği

[4] Bu konuda Rancière, Badiou, Balibar, Žižek, Rorty, Derrida vb. düşünürlerin yürüttüğü tartışmalara bakılabilir.

gibi "genişletilmiş devlet" anlayışına tekabül etmez.[5] Gramsci kavramı hem devletin araçsal kavranışına hem de devletin tüm toplumsal ilişkileri kapsayacak şekilde genişleten yorumlara karşı konumlandırmıştır (s. 203). Kavram daha çok sivil toplumun ya da ekonomik ilişkilerin *siyasal* anlamda kuramsallaştırılmaları gerektiğine işaret eder. Birincisi ile ilişkili ikinci nokta, Thomas tarafından Marksist "siyasal"ın oluşumu kuramı olarak önerilen hegemonya kavramıdır. Eğer hegemonya siyasal ve sivil toplumun sınırları üzerinden ilerleyen bir uygulama ise zaten daima siyasaldır, ki siyasal değilse hegemonya değildir. Çünkü hegemonya toplumsal güçleri yoğunlaştırarak kitlesel temelde siyasal iktidarda pekiştirme amacı güden özgün bir uygulamadır (s. 274). Üçüncü nokta ise biyo-iktidar ve biyo-siyaset tezlerinin sınıfsal Marksist tercümesi olduğu iddia edilen hegemonik aygıt kavramıdır (s. 313). Bu bağlamda mevzi savaşı burjuvazinin biyo-iktidar tekniği olarak tanımlanmıştır (s. 217). Hegemonik aygıt kavramı, siyasal iktidarı elinde tutan sınıfın toplumsal ilişkiler içerisindeki karmaşık kurumlar, düzenlemeler, ideolojiler ile uygulamaları içerir ve hegemonyanın maddiliğine işaret eder.

Bahsi geçen birbiriyle ilişkili bütüncül devlet, hegemonya ve hegemonik aygıt kavramlarının bu yorumu özellikle son dönemde Türkiye'de belirli çevrelerce dolaşıma sokulan biyo-iktidar, biyo-siyaset, siyasal kavramı tezlerine ilişkin Marksist ve sınıfsal bir itiraz ve kavrayış için ipuçları içermektedir. Bu tezleri savunanlardan bazıları Marksizme ve sınıfsallığa karşı olmadıklarını belirteceklerdir. Ancak bu tezler Thomas'ın da belirttiği gibi "*sınıf* iktidarının spesifik niteliğini gizleyen modern egemenlik kavramı tarafından üst-belirlenmiştir" (s. 313).

Günümüzde ortaya çıkan yeni koşullar tarafından üst-belirlenen felsefi, siyasi, teorik araştırmalarda yaygınlaşan yeni temalara sınıfsal ve Marksist bir bakış açısının geliştirilmesi için Marksizmin yeniden canlandırılması gerekmektedir. Bu çerçevede, Marksist geleneğin önemli bir bileşeni olarak Gramsci, ele aldığı konular, geliştirdiği kavramlar, düşüncesinin genişliği ve derinliği ile ilk başvurulması gereken isimlerdendir. Thomas bu kitabında ikna edici biçimde Marksizmin güncelliğini ve Gramsci'nin önemini tanıtlıyor.

[5] Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State*, Londra: Lawrence and Wishart, 1980.

Yaşam Bir Sihirdir ve Sihirbaz Sizlersiniz!

Kapitalizmin yeni ruhu, insanları bu sistemle iyi geçinmeye, müzakere etmeye çağırıyor gibi görünüyor. Bunu, insanların var olan sisteme bağlılığını güçlendirerek ve sistemi insanlar için çekici kılarak yapıyor. Kullandığım "bağlılık" ve "çekici" kelimeleri, kapitalizmin günümüzdeki işleyişinin insanların duygularına hitap etmek ve bu duyguları harekete geçirmek üzerine kurulu olduğunun sinyalini veriyor. Kapitalizmin kendisine "gönülden bağlı" insanlar yaratmak için duyguları bu denli merkezi bir bileşen olarak işe koşması, onun yeni bir aşamasına işaret ediyor. Duygular vasıtasıyla "kişisel" olana atfedilen önem, aslında modernist söylemin yarattığı dikotomileri de alaşağı ediyor. Kamusal-özel, rasyonel-duygusal, kültür-doğa, dış-iç, eril-dişil gibi ikili karşıtlıkların katı sınırları artık silikleşmiş durumda. Aklı duyguya, kültürü doğaya, erkeği kadına üstün konumlandıran modernist söylem, kapitalizmin yeni formunun karşısında son derece arkaik ve "işe yaramaz" kalıyor.

Bugünün kapitalizmi, meşruiyetini ve gücünü tesis etmek için aslında özel, duygusal, doğa(l), iç(sel) ve dişil olanı çağırıyor. İnsanlara bir zamanlar dizginlenmesi gerekeni artık açığa çıkarma, onu var olan sistemle iyi geçinecek biçimde ehlileştirme ve onunla *birlikte* mutlu olma sorumluluğunu yüklüyor. Bir kişisel gelişim merkezinin "İçinizdeki ayakları prangalı sihirbazı keşfedin" çağrısı tam da böyle bir misyona karşılık geliyor. Aslında yaşadığın tüm sıkıntılar, mutsuzluğun, yalnızlığın, yoksunluğun halihazırda sende olanı bulup çıkarma/çıkaramama meselesi!

Kapitalizm içsel olana yaptığı vurguyla aslında dışsal olana dair umudu

ve arayışı da bertaraf etmiş oluyor; hayal kurmayı değil, kendi olanaklarının farkında olarak onlarla barışçıl biçimde yaşamayı salık veriyor. Kendinden kaçmak yerine "acısı ve tatlısı ile" kendinle konuşmayı, uzlaşmayı, kendini "şifalandırmayı" öğütlüyor. Kendisiyle bunca derdi olan insanların tüm bu dertlerin asıl kaynağını teşhis etme yönünde bir hamle yapması böylece olanaksızlaşıyor. Dışarısının olmadığının kabulü, insanların sistemin içinde kendilerini rahat, güvenli ve mutlu hissetmelerini sağlıyor, pazarlığın kilit noktası tam da burası. Üstelik başlarına gelen iyi ve kötü her şeyin sorumlusunun kendileri olduğunu kanıksamaları, insanların adalet ya da eşitlik arayışı içine girme motivasyonlarını da sağaltıyor. Böylece "mutluluk, huzur ve özgürlüğün tek gerçek anahtarı" *kendinin farkında olmak* oluyor. Zira aslında mutluluk, huzur ve özgürlük "tahmin ettiğinizden çok daha yakın!"

İyi olan duyguları bulup çıkarırken, kötü olanları bastırmak, hapsetmek ya da yok etmeye çalışmak gerekmiyor. Burada "dönüşüm" kilit bir sözcük ve öfke gibi insana (ve sisteme) zarar verme potansiyeli yüksek olan "kötü" duyguların bir biçimde açığa çıkarılıp ehlileştirilmesini, daha olumlu kanallara aktarılmasını imliyor. Üstelik duyguları dönüştürme becerisi öyle herkesin kolayca sahip olabildiği bir özellik değil, bunun için iki günlük *emotrance* (demek ki İngilizce yazınca daha afili oluyor) seminerine katılmak ve 1100 TL ödemek gerekiyor. Zira içinizde olan şeyi başarılı bir biçimde dışarı çıkarıp dönüştürmek, çoğunlukla bir *uzman* yardımını gerektiriyor. Üstelik bu seminer sonunda öfkenizi ehlileştirmekle ve daha mutlu bir insan olmakla kalmıyor, sahip olacağınız uluslararası sertifika sayesinde *istihdam edilebilirliğinizi* de artırmış oluyorsunuz.

Tüm kişisel gelişim merkezlerinin tanıtım bültenlerinde ortak olan belirli örüntüler var; yukarıda da bahsettiğim gibi *içsel* ve *duygusal* olana yapılan vurgu bunlardan en temeli. Her insanda var olan bir öze işaret ediliyor ve bir tür gizem yaratılarak keşif arzusu harekete geçiriliyor. İnsanların diğerlerinden *farklı* ve özel hissetmesinin yolunun "kendine yolculuk"tan geçtiği iddia ediliyor. Bir başka örüntü her insanın potansiyel bir kişisel gelişim uzmanı olduğu vurgusu. Uzmanlık bilgisine herke-

sin erişebileceği mesajı, bir tür eşitlik ve adalet yanılsaması yaratıyor. Bu şevkle sertifika toplama telaşı, kapitalizmin yeni ruhunun insanlara olumlayıcı biçimde sunduğu *iş güvencesizliğ*ine bir çare olarak iş görüyor. Güvencesizliğin meşrulaştırılmasının temel referans noktalarından biri olan "performans", kişisel gelişim merkezlerinin çağrı metinlerinin de temel bir örüntüsü. *Harekete geçmek*, arzu edilen mutluluğu *yakalayarak* yaşamın her alanında performans artışını sağlamak insanların esaslı bir sorumluluğu olarak sunuluyor. Bu sürekli koşturmaca halinin insanlarda yaratacağı yorgunluğa da elbette çözüm üretiliyor; *arınma/rahatlama/olumlama* seansları tüm bu stres ve yorgunluktan azat olmanın tek yolu. Bu aşamalardan pürüzsüz biçimde geçenler ise nihayet başarıya ulaşmanın kapılarını aralamış oluyorlar. *Başarı* olgusu, kişisel gelişim merkezlerinin insanlarda yarattığı albeninin en temel kaynağı. Kapitalizmin bu yeni aşamasının en büyük vaadi ve silahı olan başarıya ulaşmak öncelikle *kendini yönetebilmek*ten geçiyor.

Gün geçtikçe artan tüm bu kişisel gelişim merkezlerinin hedef kitlesinin esasen orta sınıf olduğunu söyleyebiliriz. Giderek şişen bu sınıfsal katmanın hem aşağıya (korkulan) hem de yukarıya (arzulanan) doğru bir mobilizasyona en açık kesimi oluşturduğunu iddia etmek çok da yanlış olmaz. "Düşme" korkusunun ve "yükselme" umudunun, var olan sistemi sorgulamaya baskın geldiği, kapitalist sistemle uzlaşmanın, onunla çatışmaya *tercih edildiği* bir ortamda kişisel gelişim merkezleri, maddi ve psikolojik sömürüye dayanan ve bir tür bencillik ideolojisi yaratmayı amaçlayan kapitalizmin yeni ruhunun vitrini olarak iş görüyor.

[Nagehan Tokdoğan]

Felsefede Dokuz Kusurlu Hareket

Diyelim ki bir tesadüf eseri kendinizi felsefenin ceza sahasında buldunuz. Yapmamanız gereken ama yaparsanız da aslında hiçbir şey olmayacak bana göre dokuz hareketi listeliyorum. Nasıl olsa felsefedeki hatalar çoğunlukla iş işten geçtikten sonra farkına varılan hatalardır. Ne demişti üstat Althusser, "düşünce hep arkadan gelir". Siz yapın, nasıl olsa arkanızı toplayacak birileri bulunur. Ama biri düdük çaldığında mümkün mertebe orada olmamayı başarın, yeter. Filozoflar da aynısını yapmıyor mu?

1-Solipsizm (Tekbencilik): Felsefedeki en tehlikeli tuzaklardan biri solipsizmdir. Temel sorun dünyanın algım dışındaki gerçekliğini nasıl temellendirebileceğimdir. Bunun bir türevi de özne felsefelerinin içinden çıkamadığı en büyük mesele olan özneler-arasılıktır: Kendi varlığımdan emin olabilirim ama algıladığım diğer şeylerin benim gibi düşünen varlıklar olduklarından ve hareket eden, yanıt veren ama cansız birer robot olmadıklarından nasıl emin olabilirim? İletişim kurarken onun da benim gibi düşünen bir varlık olduğundan nasıl emin olabilirim? Bir gün ODTÜ'de sanırım biri robot projesinde çalışan iki kişinin bir konuşmasına kulak misafiri olmuştum. Projede çalışan adam arkadaşına "örneğin kolumu kaldırdığımda beynimizin ilgili bölgesinde bir hareketlenme olur. Bunu robotlarda başarabiliyoruz. Ama karşımda sen varken kolumu kaldırdığımda aynı hareketlenme hem benim hem de senin beyninde gerçekleşiyor. İşte bunu henüz robotlarda sağlayamıyoruz" diyordu. Görüleceği üzere konu işin içine robotları, sinirbilimini, Chomskyci Kartezyen dil tasarımını, Tapınak Şövalyelerini, UFO'ları sokmamızı gerektirecek kadar karmaşık. Hatta yeri gelir bağışıklık sisteminin çökmesinden dolayı dünyanın varlığının kendi algılamasının dışında varolmadığını düşünme hatasına en büyük kafalar bile düşebilir: "Ben, dünyamım" (Wittgenstein). Ama korkmaya mahal yok, eğer bu durumdan çok bunalırsanız Tanrı'nın sizi kandırmayacak kadar dürüst karakterine veya onun sonsuz algısına bağlarsınız (Descartes, Berkeley). Maradona "Tanrı'nın eli" deyip Arjantin'e kupayı aldırdıysa siz de bir kürsü sahibi olabilirsiniz.

2-Eristik Diyalektik: Diyalektiğin kusurlu hareket olarak kabul edilip edilmemesine ilişkin tartışmalar FHK'de (Felsefe Hakem Kurulu) devam ediyor. Ama eristik olanı konusunda mutabakat sağlandı. Basın sözcüsü Schopenhauer "eristik diyalektik haklı çıkma sanatıdır; haklıyken de haksızken de" der. Bir sofist bile Sokrates'le tartışırken doğru bildiklerinden şüphe duymaya başladığında susacak ve boynunu eğecek kadar utanma duygusundan haberdardı. Sırf kazanmak arzusuyla bir tartışmaya katılmak felsefenin katlidir.

3-İdealizm: Tamam, Lenin bile "akıllı bir idealizm akıllı bir materyalizme aptal bir materyalizmden daha yakındır" demişti. Benzer biçimde

Althusser gelip o akıllı idealizmin kendisinin farkında olmayan bir materyalizm olduğunu öne sürüp potu biraz daha yükseltmedi mi? Herhalde her şey yine daha Marx'ın gençliğinde fark ettiği bir şeyden haberdar olup olmamaya dayanıyor: "Yaşamı belirleyen bilinç değildir, bilinci belirleyen yaşamdır". Bunun tam karşıtı kusurlu hareketin de katı on yedinci yüzyıl materyalizmindeki gibi düşüncenin beynin salgısı olduğu gibi uç fikirleri savunmak olduğunu unutmadan not edelim.

4-Ad Hominem: Tuhaftır, en sık gözlemlenen ve cezalandırılması gereken hareketlerden birisi de bu. Bunu gündelik hayatta herkes yapar ama felsefede karşılaşmak kadar kötüsü yok. Birinin kişisel özelliklerine bakıp fikirlerini yargılamak kadar iğrenç bir şey var mı? Bunun futboldaki karşılığı "kasap" diye tabir ettiğimiz savunma oyuncularıdır. Saldırıları her türlü estetikten yoksun olduğu için hiçbir zaman hayırla anılmayacaklardır. Ama bir dakika, zencilerin renklerinden dolayı düşünmeye yetenekli olamadıklarını söyleyen kimdi? Şu bizim obsesif –affedersiniz– Kant mıydı yoksa küfürbaz Hume mu –tekrar affedersiniz–? O zaman Badiou'nun Genet'den ödünç aldığı şu zor soruyla kapatalım: "Zenci kimdir ve ne renktir?"

5-Düalizm: Vallahi Descartes bir şeyler söyleyip kendini gülünç duruma düşürdüğünden beri bunu savunabilen birileri kaldı mı bilmiyorum. Daha sonra *occasionalist*ler bu ağa düşüp Tanrı'nın Cüneyt Arkın'ın iki atın ortasında durması misali iki paralel süreci bir arada tuttuğunu veya aynı anda çalmaya ayarlanmış iki saat yarattığını ispatlamaya çalışmışlardı. Spinoza ruh-beden ayrılığını savunanlara basitçe bir soru sormuştu: Beden uykuya dalınca zihin hâlâ istediğiniz gibi çalışmaya devam eder mi, yoksa onu da mı kontrol edemezsiniz? Ünlü fizikçi Richard Feynman'ın otobiyografisinde (*Eminim Şaka Yapıyorsunuz Bay Feynman!*) bir gün rüyasını yönetebildiğine dair bir anısından bahsettiğini hatırlıyorum. İlginç bir deneyim olmalı ama Nobel Fizik ödülü aldı diye söylediği her şeye de inanacak değiliz. Bunu "bilimsel" olarak ispatlayabilseydi, bu madde de kendiliğinden imha olurdu.

5-Kuşkuculuk (Her Türü): Kardeşim tamam kızıyorsun da, bu kadim tartışma ta Diogenes Laertios'a kadar

gider. Ya (felsefi anlamda) dogmatik olacaksınız ve dünyanın benim tarafımdan bilinebilirliğini kabul edeceksiniz ya da kuşkuculuğa sapıp fırtınanın ortasında kalan Hume'un üzerinde oturduğu kayalıkta ona eşlik edeceksiniz. Felsefenin ve düşünmenin önkoşulu zannedildiği gibi kuşku değil, bir aksiyom olarak upuygun bilinebilirliği kabul etmektir. Yoksa neden uğraşıp duruyoruz ki binyıllardır? Dozunda dogmatizm şart. Her şeyden kuşkulanmak felsefi düşünmek değildir, paranoyaklıktır. Arkadaşlarınızı muhabbetinizle bunaltmaya başlamadan önce bir doktora görünmeniz gerekebilir. Metafiziğin şu temel sorusu üzerine düşünmeyi hiç bırakmasaydınız bunlar da başınıza gelmezdi: Neden hiçlik değil de bir şeyler var? Bu Leibniz-Heidegger aroması kesmediyse bir de şu var: Neden her şeyden ziyade hep belirli şeyler var? (Matheron).

6-Kadercilik: Son YGS'de gözetmen olarak görevliydim. Sordukları felsefe sorularına bir göz atayım derken şimdi üzerine bir tez yazma gafletinde bulunduğum Spinoza'yla ilgili soruyu gördüm. Soruya göre uzun süre karşılaşmamış iki arkadaş hiç ummadıkları bir anda karşılaştıklarında "bu ne tesadüf" diye tepki verirler. Ancak bu tepki soruyu hazırlayan arkadaşa göre Spinoza'nın varlık anlayışına hiç uygun değilmiş. Çünkü yanıta göre Spinozacı sistemde olan her şeyde sıkı bir zorunluluk varmış. Bu örnek Spinoza'nın tamamen haksız bir şekilde bir kaderci (*fatalist*) haline getirilmesidir. Belirlenimcilik ile kadercilik bambaşka şeylerdir ve Spinoza olsa olsa bir belirlenimcidir. Yani yeterli koşullar oluştuğunda bu koşulların bir araya gelmesinin yarattığı bir sonucun zorunlu olarak ortaya çıkacağını söyler; yoksa her şeyin muhakkak bağlı olduğu gizli bir sebebinin var olduğunu değil. Spinoza bu durumun yani her şeyin Tanrı'nın özgür iradesi tarafından gerçekleştirildiğine inanmaya "cehaletin tapınağı" der ve tipik bir örnek verir: Diyelim ki birinin kafasına taş düştü. Kaderci sorar: Neden onun değil de bunun kafasına? Rüzgâr şöyle esmiş ve tesadüfen oradan geçiyormuş vs. dersiniz. Peki, niye tam o zaman oradan geçiyormuş ve niye tam o zaman rüzgâr çıkmış diye üsteler ve bu saçmalık sonsuza dek devam eder. Spinozacı ontolojide karşılaşmaların rastlantısallığı kaçınılmazdır, karşılaşmanın akabinde olaylar yasalılığa tabidir. Bu açıdan kadercilik felsefedeki viral enfeksi-

yondur. Kavramlar arasındaki ayrımları korumak önemli ama diyelim ki koruyamadınız. Sorun yok, ÖSYM'de işiniz hazır: Dolgun ücret+SSK+Saçmalama özgürlüğü (Ankara'da Akbil isteyemeyeceğinizden mütevellit yolu cepten karşılayacaksınız).

6-İnsanbiçimcilik: Bunun için fazla bir şey söylemeye gerek var mı? Binlerce yıl önce Ksenophanes demiş ki, "eğer aslanlar Tanrı'larını çizebilseydi onlar da aslan olarak resmederlerdi". Başka bir şey yoksa son maddeye geçiyorum. Hayır, Tanrı'yı rahat bıraktık, hâlâ yok ama "balinalar toplu olarak intihar etti" haberleri yapan gazeteler var.

7-Erekselcilik: Yanlış hatırlamıyorsam *telos* hem sona erme hem de tamamlanma, bir olma gibi ikili bir anlama geliyordu. Aristoteles'e ayıp olmasın ama hiçbir şeyin bir yere gittiği yok. Herhangi bir amaç, ulaşılması gereken bir hedef, bir tamamlanma durumu gerçekleşmeyecek. Eco'nun *Gülün Adı*'nda da alıntıladığı ve Heidegger'in de pek sevdiği Üstat Eckhart'ın kısa ama vurucu –ne demeli– özdeyişini hatırlayalım: "Gül nedensizdir". Eğer bahsedilecekse bir tamamlanmadan değil de, Rudolf Clausius'un meşhur termodinamik yasasında söylediği gibi varolan durumu korumak için her seferinde daha fazla enerji harcandığından ve sonunda düzensizliğin (entropinin diyelim şık olsun) daha fazla arttığından bahsedilebilir. Tabii bunu da bir erek olarak görenlere sözümüz yok (Eristik diyalektik maddesine dönüş yapılabilir).

[Yasin Karaman]

Turfanda Devlet

Hepimiz kötü çeviriler okumuşuzdur. Kendi payıma Giddens'ın Kalkedon Yayıncılık tarafından basılan *Ulus Devlet ve Şiddet*'ini unutamam; cümlelerin zihnime nasıl birer hançer gibi saplandığını da. Neyse ki, çoğunlukla kötü çeviri kendisini okura belli eder, kaynak metnin diline bağlamayız sorunu. Kimi durumlarda gerçekten böyle olabilir ama çevirmen onun da bir çaresini bulur/bulabilir. Gelgelelim kimi durumlarda çevirinin sorunu tümce kuruluşlarında ve bunların bağlanma biçimlerinde değil, doğrudan anlamdadır. Bu ise çok daha vahametlidir; Komintern belgelerindeki bir tümcenin farklı çevirileri üzerinden farklı sosyalizm tasarımları geliştiren, bunu da bir siyasal ayrışmaya dönüştüren siyasal hareketlerin varlığını buraya bir dip-

not olarak düşeyim.

Çevirilerde bu son türden yanlışlara yol açabilen bir başka ve önemli hata ise çevirinin orijinal dil dışındaki bir dilden yapılması. Bir dile özgü anlamsal ayrımların çeviri sırasında görece yittiği bilinir. Ancak kaynak metin olarak orijinal dil değil de ayrımların bulanıklaştığı bu ikinci dil kullanılırsa, ikinci dilin okuru için belirli bir artalanla görülebilir anlam, nihai dilin okuru için tamamen gözden yiter.

Böyle bir çeviri örneği, Kant'ın *Religion Innerhalb der Grenzen der Bloßen Vernunft* adlı yapıtının Türkçe çevirisi. Litera-Türk Yayıncılık tarafından Suat Başer Çağlan çevirisiyle *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din* başlığını taşıyan kitap, Kant'ın Türkçede evvelce yayınlanmamış bir metnini Türkçeye kazandırarak ilgilenenler açısından önemli bir iş gerçekleştirmiş olsa da, metindeki kimi kavramların ama özellikle belirli bir kavramın yanlış çevirisiyle, uyandırdığı umudu kötürüm bırakıyor. Sorunu göstermek için aynı tümcenin Almanca, İngilizce ve Türkçe metinlerdeki biçimini, sırasıyla aktaralım: "*Der Mensch soll aus dem ethischen **Naturzustande** herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden*"; "*Man ought to leave his ethical **state of nature** in order to become a member of an ethical commonwealth*"; "İnsan etik bir devletin üyesi olmak için, kendi etik **doğa devletini** bırakmak durumundadır." Sorun olan kavram "doğa durumu". *Doğa durumu*, İngilizce *state of nature*'ı karşılamak üzere kullanılıyor, ne var ki *state*, bağlamına göre, durum, hal ya da devlet anlamları kazanabiliyor. Dolayısıyla çevirenin, felsefeye ya da doğal hukuk teorilerine aşina değilse, "doğa devleti" gibi bir oksimoron üretmesi kaçınılmaz olabiliyor. Kant'ın yapıtının başına gelen de bu. (*Gemeines Wesen*'in "devlet" olarak çevrilip çevrilemeyeceği ile ilgili daha incelikli tartışmayı burada bir kenara bırakıyorum.) Okuyucu, Kant'ın klasik doğal hukuk teorileri ötesinde bir "doğa devleti" idesine sahip olduğunu düşünmekte haklıdır; zira çevirmen bize tam olarak bunu söylemektedir. Oysa metin Almanca orijinalinden çevrilmiş olsaydı ya da orijinaliyle karşılaştırılmış olsaydı, *Naturezustand* asla "doğa devleti" olarak çevrilemeyeceği için böyle vahim bir hata da ortaya çıkmayacaktı.

Bu, farkına varılmış bir yanlış.

Onlarca yıl, önde gelen klasikleri hep ikinci bir dilden yapılmış çevirilerinden okumuş bir neslin çocukları olarak, hangi doğru bildiğimiz yanlışlarla yaşadığımızı kim bilir?

[Aydın Gelmez]

Onto-politik Bir Makale İçin Minör Temas: Son, Aşma, Muhafazakârlık, Kapitalizm, Diyalektik

"Son" ve "aşma" kavramlarının, eklemlenmiş oldukları nesne ile ilişkileri sıradan bilinç açısından olduğu kadar bilincin daha yüksek formları için de problemli bir meseledir. Çünkü düşünme, aşılmış olanın sonlanmış da olması gerektiğine dair refleksif bir eğilime sahiptir. Oysa refleksif olmayan ve rasyonel bir akıl yürütme edimi aşılmış olanın sadece aşılmış olduğunu beyan eder; aşılmış olan aşana eklemlenir ya da *aufhebung*. Aşan bu saatten sonra aşılmış olanı, epistemolojik açıdan retrospektif olarak domine ettiği gibi ontolojik olarak da absorbe eder. Felsefenin politika tarafından aşılmış olmaklığı ya da dinin düşünce formunun felsefe tarafından aşılmış olması, bir bilinçlilik formu olarak politikanın din ya da felsefeyi geçersiz kılmak sureti ile kendi gerisinde bıraktığı anlamına gelmez. Fakat felsefe ya da din, bundan sonra kendi düşünce formlarının varolanlarla kurmuş olduğu ilişkiyi, düşünce ve varolanlar arasındaki ilişkiyi çok daha yetkin ve başarılı bir biçimde kurmuş olan politikanın düzeyine referansla kurmak zorunda kalırlar. Bu yönüyle "aşma", bir öncekinin yetkin formunu da koruyarak niteliksel bir kırılmayla daha öncekini içerik bakımından alaşağı etmiş olsa da, geride aynı içeriğe bağlı kalanın formunu da "yükseltir". Bu yönüyle günümüz "felsefeciler"inin neredeyse tamamının, felsefenin tüm disiplinlerini siyasal olana eklemlemek suretiyle görünür olabilmelerinin anlamı da *son* ve *aşma* arasındaki bu ilişkide saklıdır.

Din, felsefe ve politika gibi bilinçlilik formları açısından "son" ve "aşma"nın yukarıdaki görünümü ontolojik olanın hareketi ile aynı forma sahiptir ve bizzat onun tarafından belirlenir. Nasıl ki politika kendisinden önceki bilinçlilik formlarını "aştığı" halde din ya da felsefe -farklılaşmak suretiyle- devam ediyorsa, burjuva üretim tarzı da kölecilik ya da feodal üretim ilişkilerini aşsa da bunlar devam eder. Keza "aşan"ın egemeni, yeninin üretim tarzına eskinin üretim araçlarının formunu eklemek ister. Kapitalist üretim ilişkileri içinde

proletarya kendisinden önceki çalışma biçimlerinden biri dizi olumlu(!) özellik ile ayırt edilir gibi gözüküyorsa da esas olarak taşeron ya da mevsimlik çalışma biçimlerinde görüldüğü üzere güvencesiz bir formda, yani feodalizm ya da kölecilikteki istihdam koşullarında yeni üretim tarzına eklemlenmek istenir. Aşılmış olanlar yükseltildikleri biçimiyle değil, bizzat eskinin koşulları ile yeninin bileşenleri haline getirilmek istenir. Bu yüzden taşeron işçinin mücadelesinin ilk momenti "işçinin hakları" tarafından değil, "işçi olma hakkı" üzerinden belirlenir. Dolayısıyla buradaki diyalektik süreç, rasyonel ve kendiliğinden değil; zora dayalı olarak işler. Din de felsefe ve politika karşısında; daha genel anlamıyla din, düşünme karşısında kendini ancak zor yoluyla koruyabilir ya da mantıksal analizden soyutlanmış bir "hoşgörü" uzamıyla.

Dolayısıyla "aşılmış" olan "sonlanma"ya direnir; diğer deyişle "sonlanmış" olan "aşılma"ya. Muhafazakârlık bu direncin adıdır; yoksa pozitif ve olumlu olanın muhafaza edilmesi değil. Bu yüzden de aynı işleyiş biçimine sahip kapitalizm ile bu kadar kolay uyum sağlar. Bu dolayımlanma süreci politika ile *reel* olanın değil – ki bu neredeyse tüm solu tanımlayan bir muhalefet etme tarzını tanımlar–, *ontolojik* olanın teması ile görünür kılınabilir. Ve bu *görünüş*e çıkarma *reel* olanın *ontolojik* olan tarafından *aşılması*dır; ama *sonlanması* değil; bu da indirgemeciliğe karşı bizi korur.

Bu kadar kafa karışıklığı ve yapboz parçaları bir makale talep eder; hatta birden fazla belki de; dördüncü sayıda....

[Ersin Vedat Elgür]

İktidar Müritleri İçin Dört Pastiş

Mahçupyan Parazit. Mahçupyan'ın dilinden düşürmediği "siyaset yapma" tabirinin en çok AKP'ye yakın yazarların dilinde çınladığını görünce şaşırmamak gerekir. Çünkü Mahçupyan'ın siyasetten anladığı şey, verili bir sahanın içinde hareket edip fikir beyan etmektir. Verili yapının kendisine itiraz ve müdahale ise bütünüyle görüş açısının dışında kalır. Bu verili olanın daimi olumlanması, başı her sıkıştığında Tanrı kelamıymışçasına başvurduğu "sosyolojik" bakmayla birleştiğinde ortaya çıkan düşünce Taha Akyol-Yalçın Akdoğan ve Mustafa Karalioğlu kırması bir iktidar yalakalığından öte bir şey değildir. Açık sırrı göstermeye gerek yok ama yine de *parazitçe* olanı söyleyelim: Mahçupyan'ın demokratların, liberal de-

mokratların veya AKP'nin ideologu olduğu başlı başına bir göz yanılmasından kaynaklanır. Asıl bu hatların peşi sıra canhıraş bir şekilde kürek çeken Mahçupyan'ın kendisidir. Görüşlerini çalıp çırpıp Türkiye ahalisine sattığı *Nouveaux Philosophes*'in konumları neyse, Mahçupyan'ın konumu da odur. Onlar, NATO işgal ordularını izliyorlardı, Mahçupyan ise yeni iktidarın bir gözaltından diğerine koşan polislerini bir kürek mahkûmu olarak izlemektedir. Mahçupyanca söylenen her şey daha önce ısıtılmış bir yatağın yerinde tekrarlanmaktadır. Öyle ya, ideolojilerinin bağlı olduğu temel aksiyom bakımından bir özgürlük düşüncesinin yanından yöresinden bile geçemeyen/geçemeyecek olan ısıtılmış bir hocaefendi *yatağında* hem yazı yazmak hem de herkese "demokratik zihniyet" dersleri vermek ancak Mahçupyan hocaefendi olmakla mümkünmüş. Parazit neymiş öğrendik.

Yüzleşme Taciri. "Han"lığı ve "Mir"liği gitmiş, geriye kalan harfler cürufundan bir mübadeleyi devşirmenin peşine düşmüştür. Orhan Miroğlu için mesele sadece bir el pençe divan durma meselesi değil, onu öğrendi ve tadını aldı. Ama ondan da öte her daim "görünebileceği" bir poz yeri istiyor. Önce bir ölümden bir rant çıkarma işinin abonesi oldu. Bir ölünün hatırasının değil, kendisinin de orada olduğunun bilinmesini istedi. Musa Anter'in öldürülmesi Miroğlu'nun bitmez tükenmez "binbir gece masalları"na dönüştü. Yüzleştikçe yüzleşti bu cinayetle, sonunda ne yüz ne de yüzleşme kaldı. Her şey silindi, geriye kala kala su-i misal bir cüruf kaldı. Şehrazat'ın hayat kurtarıcılığından yoksun Oroğluzat daha da masal anlatacak gibi görünüyor. Sonra sırayla Kürdlerin, *Radikal İki*'nin solcularının ve *Taraf*'ın liberallerinin yanında yer tuttu ve şimdi AKP'nin dergâhına postu atmış durumdadır. Ama bu son dergâh değil, çünkü omurganın fazla olduğunu öğrendi ve yüzleşip attı. Artık *yumuşak yataklarda* yatmak istiyor, yattıkça omurgası da eriyor bu yumuşaklık içinde. Elbette bu yarış bitmiş değil; güçlenmiş yüzleşen sezgisiyle bir gözü değil, iki gözü ve eli aynı anda merdiveninin hep en yukarısına bakıyor. Merdiven en yukarı çıkıyor ama ta en yukarıya kadar yayılan bu koku da ne ola ki? Cüruf! Gezinen bir cüruf.

Ölü Kemalistler Rahatsız. Kemalistler aslında çoktandır bir mezarın içinden konuşuyorlardı. Onlara birer ölü oldukları hatırlatılmıyor değildi

ama sadece hatırlatmak yetmez. Ne de olsa bir ölü, ölü olduğu hatırlatılınca hemencecik bunu kabul etmez. Bir hayalet oyununu oynamak istiyorlardı ama sadece ölüydüler. İktidarlarını AKP'ye kaptırdıkları için de ölmüş değiller. Zaten ölüydüler ve o kadar ölüydüler ki AKP'yle girdikleri iktidar mücadelesini kazansalardı/kazansalar dahi yine de kaybedeceklerdi. Tarih ve siyasetin tuhaf kipliklerinden biri de "kazanınca kaybetmek"tir. Yalnız Kemalistlerin "kazanırken kaybetme"lerini Pirusvari bir zaferle karıştırmamak gerekir. Eğer sizin kurucu bileşenleriniz artık çürümekte olan bir malzemeye dayanıyorsa ve tutku uyandırmıyorlarsa, ölü olduğunuzu göstermek için sadece daha güçlü bir rakibin ortaya çıkması yetecektir. Yitirilen iktidarın sahipleri olarak eskiden zalimi oynuyorlardı, şimdi ise sadece vicdandan yoksun bir budalayı oynuyorlar. Mişkin'in gençliğinden yana nasipleri kıt budalalar. Öyle ya, ilk defa mahkeme ve cezaevini öğrendiler ve budalalıklarından bir tek Silivri adını söyleyebiliyorlar hâlâ. Onu yenen rakibinin de bir fikri yok ama "iktidar" bahsinde daha maharetli olduğu kesin. *Birinci yatağı* artık bir başka iktidar düşkünü almıştır. Üstelik bu kaybedişte trajik bir durum da bulunmaz. Bütün olup biten her yeri dökülen fikirsiz bir fars oyunu. Unutmadan, Ölü Kemalistler maddesini görsel olarak görmek istiyorsanız, *Cumhuriyet* artı *Aydınlık* gazetesinin "göçmüş yazarlar mezarlığı"na bakın. Göçmeyi unutmuşlar, *Cumhuriyet*'teler, *Aydınlık*'talar.

İman Yoksunu Dindarlar. Tuhaf bir durum daha. Türkiye'de İslamcıların çokça iktidar, çokça servet ve çokça görünme arzuları var. Ama bırakın arzuyu, zerre namına olsun iman hevesleri yok. İmanın selamı bu mahalleye hiç uğramamakta ya da İslamiyet gitgide imanları olmayan bir ümmetin dinine dönüşmekte. İmanı olmayanın geçmesi gereken bir sınav da bulunmaz. Şüpheyle sınanmayan ve cebelleşmeyen bir inanç battal ve hükümsüzdür. Ahmet Altan *Taraf*'tan kovulmadan önce yazdığı yazılarda düştüğü çaresiz döngüde, "inanıyorsanız o halde durup bir vicdanınızı dinleyin" diye yakarıyordu eski dindar hayranlarına. Siyasal konumunun beyhudeliği bir yana, hatası da buradaydı. Vicdanı dinlemeye çağırdıkları dindar olmasına dindardılar ama imanları yoktu. Çünkü ellerinde başka güçlü kanıtlar vardı. Artık adlı adınca telaffuz ederek "büyük çıkar

oyununu" ağızları sulanarak tavaf ediyorlardı. Bkz. *Yeni Şafak* ve *Zaman*: *en iyi yatakta yatmak* istiyorlar şimdi. Güçlü kanıtları, liderleri, partileri, peygamberleri ve Tanrıları var ama onlar için iman yok hükmündedir. Hep böyle miydi bilmiyoruz. Ama günümüzün dindarları, imansız bir tekbirden başkasını bilmiyorlar. Buradan bir selamet çıkmayacağı apaçık. Çünkü dolu bir gövdenin karanlığı olarak sahnedeler. Peki, imanın *yer-olmayan yeri* neresi o zaman? Modern zamanlarda keşfedilebilir mi? Olan değil, keşfedilen olarak bir imandan söz edilebilir *belki*. Bir durumun içinden bir büyük iman çıkarılabilir *belki*: Tanrısız ve dinsiz bir imanın sınanacak siyasal *belki*sidir bu.

[Savaş Ergül]

Felseferteleme

Felsefe ile erteleme arasında sıkı bir ilişki var. "Erteleme" ister istemez bir "suskunluk", bir "bekleme" yaratır; ancak bir "duraksama" değil. Bekleme ile duraksamayı birbirinden ayırmak için basit bir örneğe başvurabiliriz: Gündelik hayatta karşımıza çıkan şaşırtıcı bir durum karşısında gayriihtiyari bir duraksama yaşarız; ancak modernliğin gereği olarak bu durumu savuşturmaya çalışırız. Oysaki "bekleme" daha bilinçli bir adım. Meselemize geri dönelim: Descartes'ın meşhur formülündeki dolayım, o "önemsiz" orta terim (düşünüyorum "o halde" varım) ertelemenin basit bir görünümüydü. Hegel, "Minerva'nın Baykuşu alacakaranlıkta uçar" derken tam da böyle bir ertelemeden, günün sonuna dek beklemekten söz ediyordu. Bu bekleme, Wittgenstein'da üzerine konuşulamayan şeyler hakkında "susma"yla sonuçlanmıştı. Hatta Avusturyalı suskunluğu bir sınır olarak kurmak zorunda kalmıştı. Heidegger ertelemeyi öyle bir boyuta taşıdı ki, sonunda felsefenin kendisini erteleyip suskunluğa havale ederek şiiri felsefeye bir model olarak önermişti. Zaten açık olan kapıyı tekmelememek için Derrida'dan söz etmiyorum bile. Peki ya Lacan'ın "mantıksal zaman" dediği tam da böyle bir ertelemenin kavramsallaştırılması değil mi? Tarihinin başından bu yana, konuşma/söz (*logos*) ile felsefeyi öylesine koparılmaz bir bağ içerisinde düşündük ki, sözün kendisini imkânlı kılanın bir sessizlik, suskunluk hali olduğunu unuttuk sanki. "Başlangıçta söz vardı." Bir an için bu meşhur ifadenin önüne geçmeye çabalayalım. Peki sözden önce? Kısacası, felsefe

yapmak için hep beklemek gerekir; mesele daha ziyade "ne kadar" bekleyeceğimizi çözmek.

[Utku Özmakas]

Taş uçtu, şiir budur!

"Evrende bir enerji hasıl oldu". Gezi Parkı protestolarıyla başlayarak bir halk isyanına dönüşen toplumsal hareketi böyle tanımlamak da mümkün. İsyanın ve devrimin en güzel tarafı, gerçekleşene kadar üzerine konuşulamaması galiba. Burjuva medya, bürokrasi zevatı, stratejik analizciler, istihbaratçılar ve akla gelebilecek her türden "devlet parçacığı" süreçten "kaygı duymakla" meşguller. Ortasından karpuz gibi çatlayan şey, hegemonyanın ta kendisidir. Bazı zavallı burjuva gazeteciler insanları sandığa çağırır ve bazılarıyla X, Y, Z jenerasyonuna ilişkin "analizleri"ni derinleştirirken, insanlar sokakta artık başka bir dili icat etmenin keyfini sürüyor.

"Başına bir hal gelirse canım / Sandığa gel sandığa" türküsünü çığıranların, insanların artık onların seçimlerini, sandıklarını kafalarına çalacak duruma geldiklerini görememeleri ise ancak iktidarın yoğun radyasyonuna maruz kalmaya ilişkin beyin fonksiyonlarında yaşanan tahribatla açıklanabilir. "İsyan" yumurtadan çıkmadı, çok alametler belirmişti, diyalektik birikim hükmünü icra etti ve son bir damlayla "kova taştı". İlhan Berk zamanında yaptığı bir konuşmada "Taş düştü, bu şiir olmaz, taş düştü, şiir budur!" demişti ya, belki de bu kadar taşın uçabileceğini tahmin etmemişti.

[Soner Torlak]

kampfplatz
FELSEFE VE SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Makale Formatı

kampfplatz günümüzün temel meselelerine dair makale, yorum ve kitap eleştirileri yayımlar. Yazarlar *kampfplatz*'ın akademik olmaktan çok bir düşünce dergisi olmayı amaçladığını akılda tutmalıdır, bu yüzden yazılarını akademik yayın veya konferans bildirisi formatından çok Benjamin, Bloch, Marx ve Butler'ın üslubunu örnek alarak oluşturabilirler.

Makale Uzunluğu

Yazıların uzunluğunda temel belirleyen entelektüel gereklilik olmalı, ancak *kampfplatz*'da yayınlanan yazılar genelde ortalama 4.000 ila 12.000 kelime arasında olacaktır. Yazıların türlerine göre özel sınırları şöyle belirlenmiştir: Kuram yazıları söz konusu olduğunda 10.000 ila 12.000 kelime arasında, polemik, kültür endüstrisi, sanat eleştirisi ya da medya yazıları söz konusu olduğunda 5.000 ila 8.000 kelime arasında, kitap eleştirisi söz konusu olduğunda 3 kitaba kadar en fazla 4.000 kelimeye kadar, 3 kitap dahil daha fazlası için en fazla 5000 kelimeye kadar, Minör Temaslar içinse 1.000 kelimeye kadar yazı uzunluğu belirlenmiştir.

Makale Formatı

• Yazılar **Times New Roman** yazı biçimiyle **12** punto ve **1,5** satır aralığı kullanılarak yazılacaktır.

• Yazı başlıkları tamamı büyük harflerle ortalanmış, **12** punto ve **kalın** olarak yazılacak; -eğer yazar kullanacaksa- ara başlıklar sayfanın solundan başlayarak

kalın olarak ve -bağlaçlar hariç- sözcüklerin **ilk** harfi büyük yazılacaktır.

• Yazı başlığının altına büyük harflerle sağa yaslanmış olarak yazar(lar)ın adı-soyadı yazılacaktır.

• Yazar(lar)ın adı soyadından sonra dipnot eklenerek yazar(lar) hakkında bir satırlık bilgi notu verilir. Bu dipnot için numara sistemi kullanılmayacaktır.

• Yazıdaki alıntılar 4 veya daha fazla satır sayısına sahip ise blok halinde 11 punto olarak düzenlenmelidir.

Dipnot ve Alıntı Formatı

Dipnotlar sayfa altında yer almalı ve sadece metin içindeki tartışmaya dair kaynaklara değinmek veya ilgili önemli noktaları açıklamak için kullanılmalı. Gereksiz bibliyografik malumattan kaçınılmalı. Yazarlar henüz okumadıkları metinlere referans vermekten mutlaka kaçınmalı. Kendi eserlerine referans vermekten mümkün olduğunca uzak durmalı.

İlk kez alıntı yapılıyorsa

(Kitaptan ise) Simon Critchley, *Sonsuz Talep*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis, 2010, s. 19.

(Kitap bölümünden ise) Drucilla Cornell, "Etik Feminizm Nedir?", *Çatışan Feminizmler* içinde, ed. L. Nicholson, çev. F. Sezer, İstanbul: Metis, 2008, s. 88.

(Dergiden ise) Onur Kartal, "Açılımın İmkânını Başkasının Önceliğinde Aramak", *Baykuş*, sayı: 7, 2011, s. 265.

İkinci kez alıntı yapılıyorsa

Araya başka bir metin girmediğinde, A.g.e., s. 19; eğer araya başka bir metin girmişse, Critchley, *Sonsuz Talep,* s. 94.

Yazışma Adresi

Yazılarınızı **kampfplatzdergisi@gmail.com** adresine gönderebilirsiniz.

kampfplatz

Taner Yelkenci

"Taşra insanı ihtiyatlı, mücadele insanı tutkulu olur. Düşündükçe fark ediyorum ki, insanımız ve ben ne kadar çok taşralıyız, ne kadar az mücadeleciyiz. Artık ihtiyatı elden bırakmamız gerek. İnandığımız şeylere yaklaşmak ve paylaştıkça artan güzellikleri bir zamanın içinde büyütmeyi öğrenmemiz gerek. Ben tarafımı değiştirmem gerektiğini yolun yarısını geçtikten sonra gördüm. Bugün, birkaç yıl öncesine göre çok daha fazla gördüklerimin etkisindeyim. Mücadeleye ilişkin daha tarafgirim. Dostluğa, yoldaşlığa ve örgütlü hayata her şeye rağmen inancım artıyor."

ISBN 978-605-4657-45-2
9 786054 657452 >